

Karolin Wetjen

Das Globale im Lokalen

Die Unterstützung der Äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900

Universitätsverlag Göttingen

Karolin Wetjen

Das Globale im Lokalen



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2013

Karolin Wetjen

Das Globale im Lokalen

Die Unterstützung der Äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900



Universitätsverlag Göttingen
2013

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Autorenkontakt
Karolin Wetjen
e-mail: karolin-wetjen@t-online.de

Satz und Layout: Karolin Wetjen
Umschlaggestaltung: Franziska Lorenz
Titelabbildung: Stich „Missionsfest im Tiefenthal" ,

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-118-4



meiner Mutter (1958–1999)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

»Wohlauf, meine Freunde, macht euch einmal im Geist mit mir auf, hinüber in das Gebiet der Betschuanenmissionen, nach Transvaal.«[1] Mit diesem Satz leitete Pastor Wyneken aus Stöckheim seinen Bericht über die Betschuanenmission der Hermannsburger Mission auf der Nachmittagsansprache des Göttinger Missionsfestes am 2. Juli 1890 ein und berichtete im Folgenden über Missionserfolge. »13.315 christliche Gemeindemitglieder« seien es schon im Ganzen. »Wahrlich, da muß man doch sagen: Der Herr hat großes getan – deß sind wir fröhlich.«[2]

Solche Missionsfeste fanden regelmäßig statt und bildeten den Kern einer ganzen Reihe von Aktivitäten zugunsten der Äußeren Mission, wie zum Beispiel Missionsstunden, Familienabenden oder Haussammlungen. Diese Missionsarbeit in der Heimat sollte das Interesse an der Arbeit der Äußeren Mission erhöhen, wozu auch Missionsvereine, Missionskonferenzen oder Nähkränzchen einen Beitrag leisteten. Für die protestantischen Missionsgesellschaften, die sich über diese »Heimatarbeit« finanzierten, stand dabei vor allem das Anregen zum Spenden zugunsten der Mission im Vordergrund, und tatsächlich ließ sich eine Zunahme der Spenden allseits beobachten: Allein im Bereich des Göttinger

[1] Kirchenkreisarchiv Göttingen (KKAGö), Göttinger Missionsverein, Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1890, S. 9. Der Bestand ist unerschlossen. Im Folgenden zitiert als Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins.

[2] Ebd., S. 9–10.

Missionsvereins stiegen die Spenden jährlich um etwa 6 Prozent an, sodass um die Jahrhundertwende reichsweit ein neues »Missionsjahrhundert« ausgerufen wurde, das vor allem durch eine gesteigerte allgemeine Anteilnahme an den Belangen der Äußeren Mission gekennzeichnet sei. So wichtig diese Arbeit in der Heimat auch für die Äußere Mission als Institution war und so viele Bedeutungen ihr auch zeitgenössisch zugeschrieben wurde – über deren Konzeption oder gar deren praktischer Umsetzung wissen wir heute wenig.

Wer organisierte diese Unterstützungsarbeit für die Mission? Welche Bedeutungen und Zuschreibungen wurden mit ihr verbunden? Wie wurde ein Bedürfnis, für die Mission zu spenden, evoziert? Welche Rolle spielte Religion in diesem Kontext? Welche Bedeutung erlangten welche Bilder vom Außereuropäischen und inwiefern waren diese an lokale Verhältnisse angepasst? Diesen und anderen Fragen geht diese Untersuchung nach, die sich der evangelisch-lutherischen Unterstützung der Äußeren Mission im südlichen Niedersachsen zwischen 1890 und 1914 widmet – einem Gebiet, in dem traditionell vor allem die lutherischen Missionsgesellschaften in Hermannsburg und Leipzig unterstützt wurden.

1.1. Forschungsstand und Fragestellung der Untersuchung

Für diese Studie sind zwei Forschungsansätze von besonderer Bedeutung – zum einen solche Forschungen, die sich im Zuge der sich seit den 1990er Jahren etablierenden Fragestellungen der *(post-)colonial studies* bzw. der *entangled histories* mit Mission beschäftigen, zum anderen solche Forschungen, die sich der Bedeutung von Religion zuwenden.

Fragestellungen der *(post-)colonial studies* beschäftigten sich als »*New Imperial History*«[3] zunächst mit der Geschichte des Britischen *Empire*. Diese Ansätze gehen davon aus, dass sich das Verhältnis von Metropole und Kolonie nicht eindimensional beschreiben lässt, und nehmen dementsprechend Rückwirkungen, Verflechtungen, wechselseitige Bedingungen und Repräsentationen in den Blick.[4] Dabei

---

[3] Siehe zur Entstehung dieser Forschungsrichtung: *Kathleen Wilson*, Introduction: Histories, Empires, Modernities, in: dies. (Hg.), A New Imperial History. Culture, Identity, and Modernity in Britain and the Empire, 1660–1840, Cambridge 2004, S. 1–27. Einer der wichtigsten Referenztexte für die *New Imperial History* und die *postcolonial studies* insgesamt ist *Edward Said*, Orientalism, New York 1978. Vgl. zur Einführung auch *Margrit Pernau*, Transnationale Geschichte, Göttingen 2011, S. 56–66. Ein Plädoyer, diesen Ansatz noch zu vertiefen, ist der sehr anregende Aufsatz von *Geoff Eley*, Imperial Imaginary, Colonial Effect: Writing the Colony and the Metropole Together, in: Catherine Hall/Keith McClelland (Hg.), Race, Nation and Empire. Making Histories, 1750 to Present, Manchester 2010, S. 217–236.

[4] Vgl. dazu einführend *Sebastian Conrad/Shalini Randeria,* Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: dies. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 9–49, S. 10, und den ganzen Sammelband; *Ann Laura Stoler/Frederick Cooper,* Beetween Metropole and Colony.

haben die *colonial studies* auch nach dem Kolonialen in den Metropolen selbst gefragt, kurz: »Did the empire make any difference ›at home‹?«.[5] Wichtige Fragestellungen dieser Forschungsrichtung waren und sind, wie bzw. mittels welcher Kategorien machtgestütztes Wissen über die Welt produziert wurde und wie Akteure dieses Wissen zur Interpretation und Ordnung ihres gesellschaftlichen Umfelds nutzten. Hier spielten besonders Repräsentationen vom ›Anderen‹, das gleichsam dazu diente, das ›Eigene‹ genauer zu bestimmen und aufzuwerten, eine besondere Rolle. Prozesse der Konstruktion von Identität und Differenz, die beide nicht mehr als feststehende Kategorien aufgefasst werden,[6] geraten zunehmend in den Blick der Forschung. Dabei konnten Forschungen verschiedener britischer Historikerinnen mit einem feministischen Ansatz zeigen, wie sich Debatten um ›Rasse‹, ›Geschlecht‹ und ›Klasse‹ in Kolonie und Metropole gegenseitig beeinflussten und in verschiedenen aber miteinander verwobenen Prozessen zur Konstruktion von Differenz wirkmächtig wurden.[7] Ähnliche Ergebnisse liegen mittlerweile auch für den deutschen Kontext vor.[8]

Im Zuge dieser Forschungen entstanden zahlreiche Arbeiten, die sich mit Konstruktionen des Kolonialen in zeitgenössischen Medien beschäftigten. Durch Fotografien, Postkarten, Ausstellungen, Bücher und Landkarten seien durch Techniken des Ordnens, des Separierens und Überwachsens Bilder einer ›kolonialen Welt‹ erschaffen worden, an der alles an seinem Platz zu sein schien.[9] Mittels dieser Prozesse, die von Thomas Mitchell mit dem Schlagwort »Die Welt als Aus-

Rethinking a Research Agenda, in: dies. (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley 2001, S. 1–56.

[5] *Catherine Hall,* Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830–1867, Cambridge 2002, S. 12. Noch deutlicher wird diese Fragestellung in *dies.,* Introduction: Thinking the Poctcolonial, Thinking the Empire, in: dies. (Hg.), Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the Empire in Nineteenth and Twentieth Centuries. A Reader, Manchester 2000, S. 1–36, sowie in *dies./Sonya Rose*, Introduction: Beeing at Home with the Empire, in: dies. (Hg.), At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World, Cambridge 2006, S. 1–31, S. 5–8.

[6] Hier grundlegend: *Stoler/Cooper,* Beetween Metropole and Colony, S. 7. Hier heißt es: »The most basic tension of empire lies in what has become a central, if now obvious, point of recent colonial scholarship: namely, that the otherness of colonized peoples was neither inherent nor stable; his or her difference had to be defined and maintained.«

[7] Siehe dazu mit zahlreichen weiteren Literaturangaben *Hall*, Thinking the Postcolonial, S. 20–22.

[8] Vgl. z. B. *Sebastian Conrad*, »Eingeborenenpolitik« in Kolonie und Metropole. »Erziehung zur Arbeit« in Ostafrika und Ostwestfalen, in: ders./Jürgen Osterhammel (Hg.), Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914, Göttingen 2004, S. 107–128.

[9] Vgl. dazu *Astrid Kusser,* Visueller Kolonialismus. Eigensinniges »Material«: Visuelle Präsentation einer kolonialen Welt und ihre ambivalenten Effekte, in: Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.), Kolonialismus hierzulande. Eine Spurensuche in Deutschland, Erfurt 2007, S. 309–316, sowie *Ute Schaffers,* An-Ordnungen. Formen und Funktionen der Konstruktion von Fremde im kolonialen Afrika-Diskurs, in: Ingo H. Warnke (Hg.), Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte der nationalen Kommunikation 1884–1919, Berlin/New York 2009, S. 146–166.

stellung«[10] versehen wurden, sei die Welt erfahrbar und erst so verfügbar für Konstruktionen des ›Fremden‹ und des ›Eigenen‹ geworden. Mit dieser Erfahrbarkeit der ›kolonialen Welt‹ durch eine zunehmende Medialisierung des kolonialen Projekts habe sich dem Betrachter gleichzeitig die Möglichkeit der Partizipation an der damit verbundenen Macht geboten.[11] Die Kraft dieser produzierten Bilder, die ihren Ausdruck in »Kolonialphantasien« fand, wirkte dabei vor, während und auch nach dem tatsächlichen kolonialen Engagement des Deutschen Kaiserreichs.[12]

Dass die Verflechtungen zwischen Kolonien und Metropolen auch im Kontext von Mission und deren Verankerung in der Heimat eine Rolle spielten, zeigten mit einem Fokus auf Missionsgesellschaften Catherine Hall und Susan Thorne, deren Arbeiten daher für die hier untersuchte Fragestellung besonders wichtig sind. So widmet sich Catherine Hall der Kampagne zur Abschaffung der Sklaverei in Birmingham in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert und deren Verbindung zu den von der *Baptist Mission* bereitgestellten Bildern von den ›Heiden‹ in Jamaica.[13] Missionsgesellschaften produzierten und verbreiteten Vorstellungen vom Außereuropäischen bzw. vom Kolonialen im Britischen Empire, wie Susan Thorne zeigen konnte. Sie organisierten Versammlungen und Feste, schickten Prediger, häufig ehemalige Missionare, in städtische, aber vor allem ländliche Gemeinden, und vertrieben eine Vielzahl an Publikationen voll von Bildern, Narrationen und Heilsversprechen[14] – »the foreign missionary movement constituted an institutional channel through which representations of colonised people and sometimes colonised people themselves were displayed to British audiences on a scale unrivalled by any other source emanating from the colonies.«[15] Mission habe

---

[10] *Timothy Mitchell,* Die Welt als Ausstellung, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 148–176.

[11] Vgl. *Joachim Zeller,* Weisse Blicke – Schwarze Körper. Afrikaner im Spiegel westlicher Alltagskultur: Bilder aus der Sammlung Peter Weiss, Erfurt 2010, S. 123. Siehe dazu auch die Beiträge in dem Sammelband: *Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller* (Hg.), Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche, Berlin 2000.

[12] *Susanne Zantop,* Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770–1870, Durham/London 1997, S. 7–8. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch *Birte Kundrus,* Die Kolonien – »Kinder des Gefühls und der Phantasie«, in: dies. (Hg.), Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus, Frankfurt a. M./New York 2003, S. 7–18.

[13] *Hall*, Civilising Subjects, v. a. S. 301–325.

[14] *Susan Thorne,* »The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable«. Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain, in: Frederick Cooper/Ann Laura Stoler (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley 2001, S. 238–262, und *dies*., Religion and Empire at Home, in: Catherine Hall/Sonya O. Rose (Hg.), At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World, Cambridge/New York 2006, S. 143–165.

[15] Ebd., S. 153–154. Kritisch dazu *Andrew Porter*, Christentum, Kontext und Ideologie. Die Uneindeutigkeit der »Zivilisierungsmission« im Großbritannien des 19. Jahrhunderts, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 125–147, S. 132.

dadurch an dem Projekt des Kolonialismus mitgewirkt und dieses religiös legitimiert.[16] Thorne begreift Missionsgesellschaften als eine Ausprägung organisierter Religiosität und verweist dabei sowohl auf das zunehmende Engagement von Frauen, für die sich hier ein Feld organisierten Engagements eröffnete, als auch auf die enge Verbindung zur Inneren Mission.[17] So lässt sich insgesamt in den letzten Jahren feststellen, dass Ansätze der Verflechtungsgeschichte für Missionsgeschichte oder besser die »Geschichte von Missionen«[18] vermehrt genutzt wurden.[19] Neuere Studien fokussieren dabei zumeist Aspekte des Wissenstransfers von Kolonie in Metropole[20] oder das Wirken von Missionaren im Außereuropäischen und gehen dabei auch auf die Verankerung von Missionaren in die religiöse Landschaft der Heimat ein.[21]

Die Forschungsrichtung der *New Imperial History* kann in Großbritannien mittlerweile als etabliert gelten, hat jedoch auch Kritik erfahren.[22] Diese gründet sich

---

[16] Vgl. *Thorne,* Religion and Empire, S. 153–154.

[17] Vgl. *dies.,* Congregational Missions and the Making of an Imperial Cultural in Nineteenth-Century England, Stanford 1999.

[18] Zu diesem Fazit kam die im September 2011 am Lichtenbergkolleg in Göttingen veranstaltete Tagung »Missionarinnen und Missionare als Akteure der Transformation und des Transfers: Außereuropäische Kontaktzonen und ihre europäischen Resonanzräume (1860–1940)«. Siehe dazu auch *Karolin Wetjen*, Tagungsbericht Missionarinnen und Missionare als Akteure der Transformation und des Transfers. Außereuropäische Kontaktzonen und ihre europäischen Resonanzräume, 1860–1940. 29.09.2011–01.10.2011, Göttingen, in: H-Soz-u-Kult, 12.11.2011, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3888 <6.3.2013>.

[19] Für neuere Ansätze der Missionsgeschichte siehe z. B. den Sammelband *Heike Liebau/Ulrich van der Heyden* (Hg.), Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996.

[20] So kann mittlerweile der Einfluss missionarischen Wissens auf die Entstehung von Wissenschaften, wie der Religionswissenschaft, als gut erforscht gelten. Siehe z. B. *Rebekka Habermas,* Mission und kulturelle Globalisierung, in: GG 36 (2010), S. 257–284. Grundlegend zum Wissenstransfer durch Missionare *Patrick Harries,* Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa, Oxford 2007, der auch die Herkunft der Missionare mitberücksichtigt. Vgl. auch *Alexandra Przyrembel*, Verbote und Geheimnisse. Das Tabu und die Genese der europäischen Moderne, Frankfurt a. M. 2011. Andere Studien widmen sich den in zahlreichen Missionspublikationen und -blättern entworfenen Bildern und Narrationen des Außereuropäischen. So zum Beispiel *Albert Gouaffo,* Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext. Das Beispiel Kamerun – Deutschland (1884–1919), Würzburg 2007, der sowohl die von der Deutschen Kolonialgesellschaft als auch die von der Basler Mission zur Verfügung gestellten Bilder untersucht. Tatsächlich liegen noch deutlich mehr Analysen vor, die sich ›kolonialen Bilderwelten‹ widmen. Siehe dazu Kap. 3 dieses Buches.

[21] So z. B. die sehr anregende Studie von *Kirsten Rüther,* The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversion and the Development of a Christian Culture in the Transvaal, Münster 2001, die auf Verflechtungen insofern eingeht, als sie den Einfluss der Hermannsburger und der Berliner Missionsgesellschaft und deren Verankerung in der deutschen Gesellschaft auf das Wirken der Missionare berücksichtigt.

[22] So verweist z. B. Bernhard Porter darauf, dass das *Empire* eher die Angelegenheit einer kleinen Elite gewesen sei, die Mehrheit der Briten das Empire aber kaum wahrgenommen hätten. Vgl. *Bernhard Porter,* The Absent-Minded Imperialists. Empire, Society and Culture, Oxford 2004.

vor allem darauf, dass der Ansatz dazu neige, den Einfluss des *Empire* zu überschätzen und dadurch andere Entwicklungen zu vernachlässigen, wie zum Beispiel Abgrenzungen zu anderen Bevölkerungsgruppen innerhalb Großbritanniens.[23] Um diesem zu entgehen, schlägt Margrit Pernau vor, stärker zu differenzieren und konkreter zu fragen, was womit und mit welchen Auswirkungen für wen miteinander verflochten war.[24]

Eine weitere, zumindest ebenso wichtige Forschungsrichtung für die vorliegende Untersuchung stellen solche Studien dar, die sich mit der Bedeutung von Religion im 19. Jahrhundert beschäftigen. Diese Forschungsrichtung wendet sich explizit gegen die bereits von Max Weber vertretene und in der Folge immer wieder auf verschiedenen Ebenen verteidigte These, nach der das 19. Jahrhundert als ein Zeitraum verstanden werden muss, in dem Religion zunehmend einen Bedeutungsverlust erlebte. Sie weist vielmehr auf einen Wandel von Religion, [25] wenn nicht sogar eine Bedeutungssteigerung hin, wie sie zum Beispiel von Olaf Blaschke in seiner überspitzten und mit viel Kritik versehenen These vom »Zweiten Konfessionellen Zeitalter«[26] vehement unterstrichen wird. Drei Ergebnisse dieser umfassenden Forschungen sind für die vorliegende Studie von besonderer Bedeutung:[27] Erstens veränderte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts das Verhältnis von

[23] Vgl. dazu *Andrew Thompson,* The Empire Strikes Back? The Impact of Imperialism on Britain from the Mid-Nineteenth-Century England, Stanford 1999. Thompson lehnt den Ansatz insgesamt jedoch nicht ab und bestreitet auch nicht den Einfluss des Empire auf Prozesse der Identitäts- und Nationenbildung oder auf die Herausbildung der Geschlechterordnung. Wichtig in diesem Zusammenhang auch *John M. MacKenzie*, Irish, Scottisch, Welsh and Englisch Worlds? The Historiography of a Four-Nations Approach to the History of the British Empire, in: Catherine Hall/Keith McClelland (Hg.), Race, Nation and Empire. Making Histories, 1750 to Present, Manchester 2010, S. 133–153.

[24] *Pernau*, Transnationale Geschichte, S. 65. Ebenfalls als Plädoyer für eine Verbindung lokal und global gelesen werden kann *Eley*, Imperial Imaginery, S. 217–236.

[25] Siehe dazu im Überblick *Rebekka Habermas*, Piety, Power, and Powerlessness: Religion and Religious Groups in Germany, 1870–1945, in: Helmut Walser Smith (Hg.), The Oxford Handbook of Modern German History, Oxford/New York 2011, S. 453–480.

[26] Auch wenn die These mittlerweile stark umstritten ist, hat sie doch zu einer Abkehr vom Masternarrativ, nach dem sich die Gesellschaft im 19. Jahrhundert zu einer areligiösen und damit ›modernen‹ Gesellschaft entwickelt habe, geführt, auch wenn sie zunächst ein neues erschaffen hat. Auf verschiedene Gebiete angewandt wird sie in dem Sammelband *Olaf Blaschke* (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 – ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, mit einführenden Überlegungen des Herausgebers, S. 13–69. Als Forschungsüberblick – freilich nur bis 2001 – gelesen werden kann: *Helmut Walser Smith/Christopher Clark,* The Fate of Nathan, in: Helmut Walser Smith, Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914, Oxford/New York 2001, S. 3–29. Zur Kritik an Blaschke, die vor allem auf die schwierige Definition dessen, was eine Konfession sei, abzielt, siehe: *Martin Friedrich*, Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 – ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 95–112.

[27] Diese beziehen sich, da die vorliegende Untersuchung auf den Protestantismus beschränkt bleibt, auf die protestantische Seite. Einen Forschungsüberblick, der auch den Wandel im Katholizismus mit einbezieht, gibt *Habermas*, Piety.

Religiosität und Kirchlichkeit.[28] Der regelmäßige Besuch von Gottesdiensten war nicht mehr obligatorisch; besonders Männer blieben, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft, der Kirche zunehmend fern.[29] Dies wurde bereits früh als eine »Feminisierung der Religion« gedeutet.[30] Damit verbunden, wandelten sich Frömmigkeitspraxen und der Ausdruck von Religiosität: Religiöse Praktiken und Riten wurden in bürgerlichen Haushalten zunehmend in den privaten Bereich verlagert, wodurch Religion stärker in die weibliche Sphäre rückte und hier zu einem wesentlichen Bestandteil eines weiblichen bürgerlichen Habitus werden konnte.[31] In einer Weiterentwicklung dieser Ergebnisse wird die Feminisierung, gerade der organisierten Religion, zunehmend neu infrage gestellt, wenn auch die Relevanz geschlechtergeschichtlicher Analysen in Bezug auf Religion an sich nicht geleugnet, sondern vielmehr auch der Bezug von Männlichkeiten und Religion thematisiert wird.[32]

---

[28] Vgl. *Wolfgang Schieder*, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 11–29, hier v. a. S. 24.

[29] Siehe dazu vor allem *Hugh McLeod,* Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914, London/New York 1996. Für den Untersuchungsraum dieser Studie auch *Lucian Hölscher/Ursula Männich-Polenz,* Die Sozialstruktur der Kirchengemeinde Hannover im 19. Jahrhundert. Eine statistische Analyse, in: JbNKg 88 (1990), S. 159–211.

[30] Bereit sehr früh wegweisend: *Barbara Welter*, The Feminization of American Religion: 1800–1860, in: Mary S. Hartmann/Losi Banner (Hg.), Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Woman, New York 1976, S. 137–157. Für den deutschen Kontext siehe *Hugh McLeod*, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 134–156; *Lucian Hölscher*, »Weibliche Religiosität?« Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: Margret Kraul/Christoph Lüth (Hg.), Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung, Weinheim 1996, S. 45–62; *Rebekka Habermas*, Weibliche Religiosität oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums, Göttingen 1994, S. 125–148. Diese »Feminisierung« bezieht sich freilich weniger auf Glaubensinhalte denn auf religiöse Praktiken innerhalb des weiblichen Lebenszusammenhangs.

[31] Vgl. *Habermas*, Weibliche Religiosität, S. 126. Vgl. dazu auch den höchst anregenden Aufsatz von *Lucian Hölscher*, The Religious Divide: Piety in Nineteenth-Century Germany, in: Helmut Walser Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1900–1914, Oxford/New York 2001, S. 33–47, v. a. S. 45–47.

[32] Vgl. dazu *Benjamin Ziemann*, Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Archiv für Sozialgeschichte 47 (2007), S. 485–508, S. 490. Ziemann bezieht sich im Wesentlichen auf die beiden Studien *Karin E. Gedge*, Without Benefit of Clergy. Women and the Pastoral Relationship in Nineteenth-Century American Culture, New York 2003, und *Relinde Meiwes*, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2000. Vom 14.–16. September fand in Jena zum Themenkomplex »Religion und Männlichkeit in der Moderne. Neue interdisziplinäre und transnationale Forschungsperspektiven (18. bis 20. Jahrhundert) eine Tagung statt, auf der für eine differenzierte Betrachtung der Feminisierungsthese plädiert wurde. Siehe dazu auch den Tagungsbericht von *Ole Fischer*, »Religion und Männlichkeit in der Moderne. Neue interdisziplinäre und transnationale Forschungsperspektiven (18. bis 20. Jahrhundert)«, 14.09.2011-16.09.2011, Jena,

Parallel zu dieser Entwicklung entstand zweitens ein umfassendes christliches Vereins- und Verbandssystem,[33] zu dem auch Missionsvereine zu zählen sind. Die meisten dieser Vereine gingen auf Einzelinitiativen von örtlichen Pastoren zurück. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts hatte sich das Vereinswesen bereits stark ausdifferenziert und reichte von Bibelgesellschaften über Vereine zur Diaspora-Pflege, wie dem Gustav-Adolf-Verein, und christlichen Gewerkschaften bis hin zu Vereinen der Inneren Mission.[34] Diese Vereine ergänzten das örtliche Gemeindeleben und boten vor allem für das kleine und mittlere Bürgertum vielfältige Möglichkeiten für ein Engagement innerhalb eines kirchlichen Umfelds; und gerade diese Bevölkerungsteile waren es auch, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts in Kirchenvorständen und ähnlichen Strukturen der kirchlichen Hierarchie engagierten.[35]

Auch wenn es nicht zu einem Milieubildungsprozess gekommen ist,[36] hat Religion drittens dennoch zu Identitätsbildungen beigetragen. So haben zahlreiche

---

in: H-Soz-u-Kult, 29.11.2011, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3922 <1.12.11>.

[33] Einführende Arbeiten liegen dazu vor von: *Jochen-Christoph Kaiser*, Der Verbandsprotestantismus als Problem der neueren Forschung, in: JHF 13 (1987), S. 46–51; *ders.*, Evangelisches Vereinswesen, in: [4]RGG, Bd. 8, Sp. 958–961; *ders.*, Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Bd. 2: Religiöse Kulturen der Moderne, Gütersloh 1996, S. 257–289.

[34] Vgl. dazu z. B. *Lucian Hölscher*, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, S. 264. Nach Nipperdey habe die Kirche die neue Organisationsform der Vereine übernommen, um »der anhebenden Verdrängung aus der Öffentlichkeit zu begegnen« und »das Volk (wieder) kirchlicher zu machen«, *Thomas Nipperdey,* Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Hartmut Boockmann u. a. (Hg.), Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland, Göttingen 1972, S. 1–45.

[35] Zum Engagement in den Vereinen vgl. z. B. *Frank-Michael Kuhlemann,* Religion, Bildung und bürgerliche Kommunikation. Zur Vergesellschaftung evangelischer Pfarrer und des protestantischen Bürgertums in Baden 1860–1918, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge, Göttingen 1994, S. 149–170, v. a. S. 159–161.

[36] Indikatoren für ein protestantisches Milieu wurden lange gesucht. Vgl. z. B. *Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann*, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 7–56. Diese Forschungen rekurrieren zumeist auf den Milieubegriff von *M. Rainer Lepsius*, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56–80. Zuletzt konstatierten ein protestantisches Milieu in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus im Zusammenhang mit Missionsgesellschaften *Gunther Schendel,* Die Missionsanstalt Hermannsburg und der Nationalsozialismus. Der Weg einer lutherischen Milieuinstitution zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit, Berlin/Münster 2008, und *Dietmar von Reeken,* Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus, 1849–1914, Gütersloh 1999. Zum katholischen Milieu siehe einführend *Josef Mooser,* Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich, in: Frank-Michael Kuhlemann/Olaf Blaschke (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 59–92, Milieubegriff

Forschungen auf die religiöse und vor allem protestantische Dimension bei der Nationsbildung[37] abgestellt und dabei vor allem auf eine Abgrenzung zum Katholizismus hingewiesen.[38] Religion bzw. Konfession diente aber auch der innerprotestantischen Abgrenzung: Einige Studien konnten zeigen, wie wichtig innerprotestantische theologische Ausrichtungen zwischen den Konfessionen, aber auch innerhalb der Lutheraner selbst wirkten.[39]

In der neueren Forschung zu Missionsvereinen, die als erste Ansatzpunkte einer Untersuchung der Unterstützung der Äußeren Mission gelten können, werden beide Ansätze produktiv miteinander verbunden. Während die ältere Forschung zu Missionsvereinen bzw. der Missionsheimatarbeit zumeist aus dem näheren Umfeld der Missionswerke selbst stammte und damit weniger analytisch denn verherrlichend die eigene Geschichte illustrierte, versuchen neuere Studien der »Genese des europäischen Missionseifers«[40] nachzugehen. Gerald Faschingeder schlägt vor, Mission als »ein Beziehungsphänomen zu verstehen, mit dem Europa versuchte, sein Verhältnis zum Fremden zu organisieren«,[41] und betont, dass die Bemühungen in Europa für die Belange der Äußeren Mission im Katholischen auch als eine Anstrengung für bzw. eine Fortsetzung von Volksmission gewesen sei.[42]

Rebekka Habermas sieht die besondere Bedeutung der Missionsvereine und Missionsgesellschaften – für den protestantischen Bereich – als »Organisations-

---

mit Rekurs auf Lepsius ebd., S. 61; außerdem in demselben Sammelband *Siegfried Weichlein*, Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas, S. 193–232.

[37] Hier vor allen Dingen die Beiträge in dem Sammelband *Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche* (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M./New York 2001.

[38] Hier auch besonders wichtig die während des Kulturkampfes entwickelten anti-katholischen Stereotype. Zum Kulturkampf siehe z. B. *Helmut Walser Smith*, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton 1995.

[39] Gangolf Hübinger spricht sogar von »Ekelschranken«. Dies scheint jedoch, bedenkt man regionale Unterschiede, deutlich zu überspitzt. *Gangolf Hübinger*, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 18.

[40] Vgl. den sehr anregenden Aufsatz zu katholischen Missionsvereinen von *Gerald Faschingeder,* Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: HA 10 (2002), S. 1–30. Vgl. dazu auch: *Bernard Arens S.J.*, Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922, sowie *Siegfrid Weichlein*, The Missionary Movement and the Catholic Revival in Germany before 1848, in: David Lunginbühl u. a. (Hg.), Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2012, S. 263–276. Jüngst zu evangelischen Missionsvereinen in Bayern *Andreas Heil*, Protestantische Missionsvereine und bayerischer Staat im 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Weiß u. a. (Hg.), Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert, S. 89–111.

[41] Dies unterstreicht er z. B. anhand der Präsenz des Teufels in Missionsberichten. *Faschingeder*, Missionsgeschichte, S. 27; Zitat, ebd., S. 2.

[42] Vgl. ebd., S. 13.

komitees« oder »mediale Knotenpunkte«[43] darin, dass durch sie Bilder und Vorstellungen vom Außereuropäischen bis in die letzten Winkel der ländlichen Gesellschaft gekommen seien, und betont – ebenso wie Faschingeder – die besondere Verzahnung von Religiosität mit der Faszination am Außereuropäischen sowie die engen Verbindungen zur Inneren Mission. Beide Studien liefern wichtige Denkanstöße für die vorliegende Arbeit.

Insgesamt ergibt sich ein relativ kohärentes Bild: Sowohl die Forschungen zum deutschen wie auch zum britischen Kontext betonen, dass durch die Missionen Bilder vom Außereuropäischen in lokale Gesellschaften transportiert wurden, und zwar besonders in ländliche Gesellschaften. Diese Vorstellungen und Bilder unterstützten dabei ebenso wie die steigende Bedeutung von Religion das Engagement für die Mission – sowohl ideell durch Gebete als auch materiell durch Spenden. Hier spielten, so die Forschung, auch geschlechtsspezifische Unterschiede eine Rolle.

Während die britische Forschung diese Ergebnisse anhand von mikrohistorischen und detailreichen Untersuchungen gewonnen hat, die insofern besonders belastbar sind, als mehrere Studien zu relativ ähnlichen Ergebnissen kommen, fehlt eine solche für den deutschen Kontext bisher. Die bisherigen Studien zum Deutschen Kaiserreich greifen dabei weniger auf eigene quellengestützte Forschungen zurück, sondern entwerfen ein Forschungsdesiderat vornehmlich anhand von Sekundärliteratur, die sich aus dem britischen Kontext speist.

Zu diesem Forschungsdesiderat soll die vorliegende Studie einen Beitrag leisten und nach der konkreten Bedeutung und Ausgestaltung des Engagements für die Mission und den von ihr übertragenen Bildern vom Außereuropäischen in einem mikrohistorischen und diskursanalytischen Ansatz fragen. Es soll untersucht werden, wo Mission in einer lokalen kaiserzeitlichen Gesellschaft eine Rolle spielte, welche Akteurinnen und Akteure mit Mission in Berührung kamen und welche Diskurse das Engagement für die Mission strukturierten. Welche Idealbilder dieser Unterstützungsarbeit wurden um 1900 entworfen und welche Bedeutung erlangte hier das koloniale Engagement Deutschlands? Außerdem soll nach den vermittelten Bildern gefragt werden: Wie sahen diese aus und wie fügten sie sich in eine lokale Bilderwelt ein? Bei der Beantwortung dieser zentralen Fragestellungen sollen die Bedeutung von Religion, von Klasse und Geschlecht, wie sie die bisherige Forschung als bedeutsam herausgearbeitet hat, immer wieder produktiv mit einbezogen werden sowie nach den Verbindungen zur Inneren Mission gefragt werden. Ziel der Untersuchung soll es sein, ein genaueres Bild der Unterstützung der Äußeren Mission in einer ländlichen Gesellschaft zu erhalten. Hier soll also auch geklärt werden, was es zeitgenössisch hieß, Äußere Mission zu unterstützen. Bei einer solchen Fragestellung ergibt sich zwangsläufig ein Problem der Begrifflichkeiten. Ein Vorschlag, diese Unterstützung begrifflich zu fassen, lieferte

[43] *Rebekka Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: HZ 287 (2008), S. 629–679, S. 642. Ähnlich auch *Harries*, Butterflies, S. 37–38.

Paul Jenkins, indem er die besondere Bedeutung der Heimatbasis der Missionsgesellschaften für deren Finanzierung hervorhob. Zu Recht wies er darauf hin, dass diese bei den meisten Missionsstudien kaum in den Blick geraten seien. Ebenfalls zu Recht machte er auf Probleme aufmerksam, die in der begrifflichen Bezeichnung dieser Heimatbasis liegen. Der Begriff »Missionsfreunde« suggeriere einen kolonialen Beigeschmack, »Heimatgemeinde« beschreibe diese Basis, die er daher als »Bewegung« versteht, nicht vollends.[44] Insgesamt nimmt Jenkins die »Bewegung« jedoch jenseits dieses Verweises nicht in den Blick. In anglophonen Publikationen hat sich das Reden vom »*missionary movement*« dennoch deutlich stärker etabliert als in deutschen.

Wie sich diejenigen, die Mission finanziell und ideell unterstützen, gilt es zu beschreiben. Um nicht durch die Wahl eines Begriffes, wie zum Beispiel dem der »Bewegung«, die Analyse schon im Vorhinein in eine bestimmte Richtung zu lenken, wird zunächst mit den zeitgenössichen Begriffen in dieser Untersuchung von Missionsheimatarbeit oder Unterstützungsarbeit bzw. Unterstützerinnen und Unterstützern gesprochen. Diese beziehen sich stets auf die zeitgenössich so bezeichnete ›Heimat‹, also die kaiserzeitliche europäische, zumeist Göttinger Gesellschaft, im Gegensatz zu den zumeist in Afrika oder Indien liegenden ›Missionsfeldern‹.

Der Begriff des ›Außereuropäischen‹ wird in dieser Studie trotz aller Problematik der Einfachheit halber und nicht in Anführungszeichen verwandt. So oft es ging, wurde er durch die konkreten Regionen ersetzt.

1.2. Analytische Perspektive der Untersuchung

Mikrogeschichte kann als Fortführung der Alltagsgeschichte verstanden werden und ist eng verbunden mit den Konzepten der Historischen Anthropologie.[45] Entstanden aus einem generellen Unbehagen an großen Prozessen und dem Verschwinden der historischen Akteurinnen und Akteuren hinter den Strukturen, hat sich diese Perspektive der Dezentrierung von Geschichte mittlerweile als ein fester Zweig der Neuen Kulturgeschichte etabliert.[46] Im Zentrum der Mikrogeschichte,

[44] Vgl. *Paul Jenkins*, Was ist eine Missionsgesellschaft, in: Wilfried Wagner (Hg.), Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster/Hamburg 1994, S. 441–454, S. 447.

[45] Vgl. *Alf Lüdtke*, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie, in: Hans-Jürgen Goertz, Geschichte. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 628–650. Zu den Vorzügen einer Mikrogeschichte gegenüber einer Alltagsgeschichte vgl. auch *Tobias Dietrich*, Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 28–34.

[46] Vgl. z. B. *Susanne Burghartz*, Historische Anthropologie/Mikrogeschichte, in: Joachim Eibach/Günther Lottes, Kompass der Geschichtswissenschaft, Göttingen ²2006, S. 206–218, S. 217. Ein sehr früher und exemplarisch für die Auseinandersetzung der *microstoria* mit der *histoire serielle* stehender Aufsatz ist: *Carlo Ginzburg*, Micro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: HA 1 (1993), S. 169–192.

wie auch der beiden anderen Ansätze, stehen dabei die historischen Akteurinnen und Akteure selbst, ihre Wahrnehmungen und Deutungen, aber auch ihre Handlungen und Handlungsspielräume bzw. ihre Agency. Diesem Ansatz fühlt sich die vorliegende Arbeit verpflichtet. Dementsprechend soll, soweit es im Rahmen dieser Masterarbeit möglich ist, immer wieder auf die Mikroebene zurückgekehrt werden und so auch eine Verflechtung der Regionen aufgezeigt werden.

Folgt man den Vertretern der Mikrogeschichte, die für sich in Anspruch nehmen, nicht nur das Detail, sondern auch dessen Kontext zu verstehen, ergibt sich zwangsläufig die Frage nach der Verbindung von Mikro- und Makroperspektive. So ist bislang ungeklärt, »wie die heterogenen Beobachtungsmaßstäbe von Mikro- und Makroperspektive in einer Erzählung, die auf eine darstellerische Synthese zielt, aufgehoben werden können, ohne dadurch hierarchisierend geordnet und homogenisiert zu werden.«[47]

Verschiedene neuere Studien versuchen dies aufzulösen, indem sie Praktiken, die mikrohistorisch untersucht werden, und Diskursanalysen miteinander verbinden und dafür zum Beispiel den von Foucault geprägten Begriff des Dispositivs nutzen. Foucault versteht Dispositiv dabei als »ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturale Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebensowohl wie Ungesagtes umfaßt.«[48] Der Begriff oder der Denkansatz des Dispositivs ermöglicht es, diskursive und nicht-diskursive Praxen gleichrangig nebeneinander zu analysieren und so verschiedene Beobachtungsmaßstäbe miteinander zu verzahnen, wobei unter Diskursen »Redezusammenhänge, mit Aussage- und Wahrheitsgehalten, die historisch situiert sind, das heißt einen Anfang und ein Ende sowie einen bestimmten sozialen (und, im weltweiten Vergleich, auch kulturellen) Ort haben«[49] verstanden werden. Der Diskurs unterliegt also epistemologischen Axiomen, die Kohärenznormen für die Formierung diskursiven Wissens formulieren. Aussagen,[50] die Sagbarkeitsnormen verletzen, werden dabei diskrimi-

---

[47] *Burghartz*, Historische Anthropologie, S. 17. Zu dieser Debatte siehe auch den grundlegenden Aufsatz: *Jürgen Schlumbohm*, Mikrogeschichte – Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte, in: ders. (Hg.), Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel, Göttingen 1998, S. 7–32.

[48] Vgl. hierzu und zum Folgenden *Michel Foucault*, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, S. 119–125 sowie S. 132–134, Zitat S. 119–120.

[49] Diese Definition stammt von *Philipp Sarasin*, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, in: ders., Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt a. M. 2003, S. 10–60, S. 34. Sarasin hat zu der Fruchtbarmachung der Diskursanalyse für die Geschichtswissenschaft maßgeblich beigetragen.

[50] Aussagen können in der Annahme Foucaults sowohl durch Text als auch durch Bild geäußert werden. Hier muss jedoch auf die Analyse der Bilder in Missionszeitschriften, wie sie sich in Kap. 3 angeboten hätte, verzichtet werden. Eine Einbeziehung der Bilder unter einer anderen, enger an die Missionszeitschriften angelehnte Fragestellung wäre jedoch sehr zu begrüßen. Zu Missionsfotografien siehe *Andreas E. Eckl*, Ora et labora. Katholische Missionsfotografie aus den afrikanischen

niert und aus dem Diskurs ausgeschlossen. Diskurse formen damit machtvoll ihren Gegenstand selbst, wobei sie – worauf besonders Philipp Sarasin hinweist – nur innerhalb einer faktischen Reichweite Gültigkeit besitzen und auf Medien angewiesen sind, die gleichsam Bedingungen des Sagens aufstellen und die Rezeption der Aussagen beeinflussen.[51]

Für diese Untersuchung bedeutet dies, dass das Engagement für die Mission, oder wie es zeitgenössisch hieß, die »Missionsheimatarbeit«, als Dispositiv zu verstehen ist, in dem sich diskursives Wissen über diese Arbeit mit nicht-diskursiven Praxen der konkreten Umsetzung von Missionsheimatarbeit, denen Wissen vorausgeht bzw. sie begleitet, verbindet.[52] Auf die Fragestellung dieser Untersuchung bezogen bedeutet dies, dass sowohl bei der Frage nach der Bedeutung von Mission in lokalen Gesellschaften als auch bei der Frage nach vermittelten Bildern und den Kontexten ihrer Vermittlung nach diskursiven Strukturen und deren Wechselwirkung mit den Praktiken der untersuchten historischen Akteurinnen und Akteuren zu fragen ist. In den Blick geraten daher neben der Analyse vorherrschender Konzepte und Idealbilder dieser Unterstützungsarbeit auch Institutionen wie verschiedene Vereine, Akteurinnen und Akteure, geschlechterspezifische Praxen, Spenden etc. Dabei gilt es zum einen, besonders Abweichungen und Widersprüche im Blick zu behalten, da sich hier möglicherweise Veränderungen und Rückwirkungen oder gerade lokale Ausprägungen ergeben könnten, und zum anderen nach der Auswirkung von Macht auf die Wissensproduktion zu fragen. Mission und die hier untersuchten kirchlichen Kreise sollen keineswegs von vornherein als machtfreie Räume verstanden werden, sondern es sollen explizit Auswirkungen von Hierarchien, die gerade für die Institution Kirche prägend sind, im Blick behalten werden.

1.3. Der Göttinger Raum um 1900

Während sich Mikrogeschichte(n) dadurch auszeichnen, dass sie sich auf ein eng begrenztes Forschungsfeld beschränken, nehmen diskurstheoretische Analysen Zusammenhänge über große Zeiträume und unabhängig von lokalen Verankerungen in den Blick. Will man beide Ansätze verbinden, ergibt sich bereits die Notwendigkeit eines Kompromisses. Diese ergibt sich auch besonders aus der Fragestellung, die explizit nach der lokalen Ausprägungen von Diskursen um Mission, um Afrika und Indien – in denen die Missionsgebiete der beiden hauptsächlich

Kolonien, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Sunna Gieseke (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. u. a. 2006, S. 231–249.

[51] Vgl. *Sarasin*, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, S. 37.

[52] Siehe dazu: *Siegfried Jäger*, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: Reiner Keller u. a. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse Band 1: Theorien und Methoden, Opladen ²2006, S. 83–114.

unterstützten Missionsgesellschaften liegen – fragt. Daher scheint es sinnvoll, einen konkreten, relativ kleinen Untersuchungsraum über einen längeren Zeitraum hinweg in den Blick zu nehmen, um sowohl der Frage nach dem Globalen im Lokalen nachgehen als auch Veränderungen und Diskurse sichtbar machen zu können.

Dementsprechend soll hier als Untersuchungsraum das südliche Niedersachen und als Untersuchungszeitraum die Zeit zwischen 1890 und 1914 dienen. Diese beiden forschungspraktischen Entscheidungen wurden aus verschiedenen Überlegungen heraus getroffen, die im Folgenden nachgezeichnet werden sollen.

Als Untersuchungsraum wird das südliche Niedersachsen zugrunde gelegt, wobei ein besonderer Fokus auf den Gebieten des heutigen Kirchenkreises Göttingen liegt, der sich von Hottenrode im Süden bis Nörten-Hardenberg im Norden und von Eberhausen im Westen bis Seulingen im Osten erstreckt.

In einzelnen Kapiteln wird zusätzlich auf ein größeres Gebiet, nämlich das Gebiet der heutigen evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover ohne die Sprengel Stade und Ostfriesland, rekurriert.

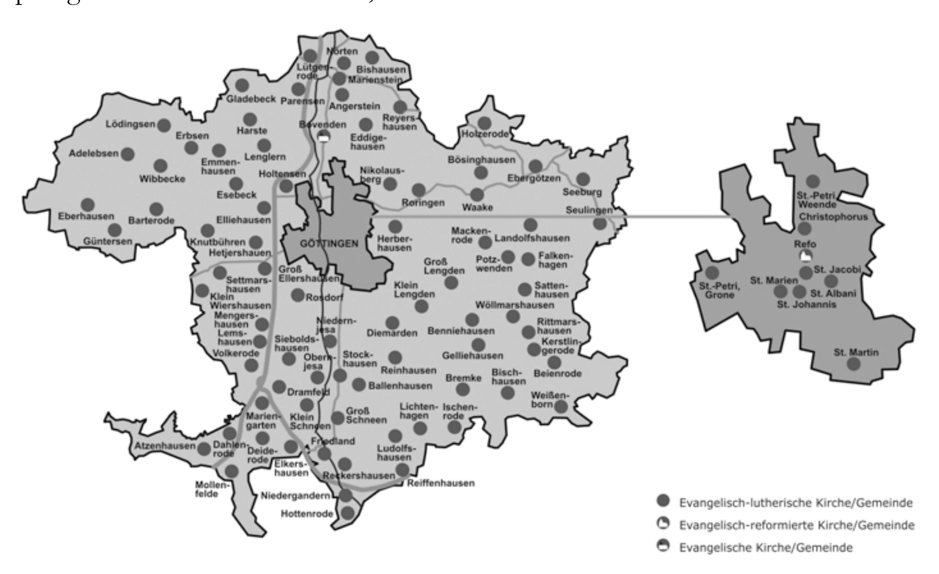


Abbildung 1: Kirchenkreis Göttingen

Der Göttinger Raum bietet sich als Untersuchungsraum an, da er relativ homogen strukturiert war. Politisch gehörte das Gebiet zu Preußen, das 1866 das Königreich Hannover annektiert hatte, und kann insofern als Region mit durchaus

eigenen Identitätszusammenhängen angesehen werden.[53] Es handelt sich dabei im Wesentlichen um ein ländliches Gebiet, in dem einzig Göttingen als Mittelstadt heraussticht. Auch diese Stadt war jedoch nicht von einem hohen Grad an Industrie geprägt,[54] und wies einen hohen Anteil an kleinbürgerlicher Bevölkerung auf (ca. 40%). Insgesamt handelte es sich bei dem Untersuchungsraum also um ein Gebiet mit einer hauptsächlich ländlich strukturierten Gesellschaft – dies umso mehr also zwischen der Stadt Göttingen und dem Umland ein reger Kontakt bestand, der sich zum Beispiel darin äußerte, dass große Teile der ländlichen Bevölkerung in der Stadt, vor allem in den zahlreichen Handwerksbetrieben, arbeiteten.[55] Das Umland Göttingens war stark agrarisch geprägt, wobei der Grundbesitz je nach Gemeinde unterschiedlich verteilt, jedoch zumeist in bäuerlicher Hand war. So gab es in der Inspektion Göttingen II, dem östlich von der Stadt Göttingen gelegenen Gebiet des heutigen Kirchenkreises, lediglich einen Ort, Waake, in dem sich die Mehrheit des Landes in Gutsbesitz befand.[56] Sowohl die Stadt Göttingen und der Umkreis als auch das größer gefasste Gebiet des südlichen Niedersachsens wiesen jedoch noch eine weitere Gemeinsamkeit auf, die für die Frage nach der Bedeutung von »Missionsheimatarbeit« besonders wichtig ist: In dem ganzen Gebiet war die Bevölkerung zu weit über 90 % Anhänger der evangelisch-lutherischen Kirche und geprägt von einer konservativen Ausprägung von neulutherischem Konfessionalismus.[57] Anhänger der katholischen oder reformier-

---

[53] Die Bedeutung von Regionen für das Deutsche Kaiserreich wurde in den letzten Jahren immer wieder von der Forschung herausgestrichen. Jüngst dazu *von Reeken*, Kirchen im Umbruch, der Regionen als besonders wichtige Forschungskategorie für den Protestantismus begreift (ebd., S. 19).

[54] Der Anteil an Industriearbeitern lag in Göttingen im Untersuchungszeitraum bei ca. 15 % der Bevölkerung und damit unter dem Reichsdurchschnitt. Zudem erfuhr Göttingen eine spezifische ländliche Form der Industrialisierung. So verfügte Göttingen kaum über Bodenschätze und konzentrierte sich auf die Verarbeitung örtlicher Agrarerzeugnisse, v. a. auf die Woll- und Tuchproduktion. Ab 1880 gewann zudem die Universität als Wirtschaftsfaktor an Bedeutung, und es entwickelten sich zahlreiche feinmechanische und optische Betriebe. Vgl. zu der wirtschaftlichen Lage Göttingens *Thorsten Wehber*, Zwischen Hannover und Preußen. Politische Parteien in Göttingen 1860–1890, Göttingen 1995, S. 8–23, sowie *Adelheid von Saldern*, Göttingen im Kaiserreich, in: Rudolf von Thadden/Günter J. Trittel, Göttingen. Geschichte einer Universitätsstadt. Bd. 3: Von der preußischen Mittelstadt zur südniedersächsischen Großstadt 1866–1989, Göttingen 1999, S. 5–62, v. a. S. 5–28.

[55] Vgl. *Rainer Marbach*, Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche, Göttingen 1978, S. 30, bzw. *Werner Marquardt,* Arbeiterbewegung und evangelische Kirchengemeinde im wilhelminischen Deutschland. Kirchstuhlfrage und Kirchenvorstandswahlen in Groß Lengden bei Göttingen, Göttingen 1985, S. 48–50, der eine relativ große Mobilität der Landbevölkerung der besseren Arbeitssituation geschuldet in Richtung der Stadt Göttingen beschreibt (ebd., S. 50–51). Weende z. B. veränderte sich im Zuge dieses Prozesses von einem agrarisch strukturierten Dorf hin »Arbeitervorstadt Göttingens«. Vgl. *Uta Schäfer-Richter*, Industrialisierung und gesellschaftlicher Wandel in der Region. Ein Beispiel: die Vorortgemeinde Weende bei Göttingen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Diss. Hannover 2001, S. 348.

[56] Vgl. *Marbach*, Säkularisierung, S. 30.

[57] Vgl. *Hölscher*, Frömmigkeit, S. 231, und *von Reeken,* Kirchen im Umbruch, S. 175. *Hans Martin Müller*, Geschichtsbewußtsein im deutschen Luthertum um 1900, in: JbNKG 93 (1995), S. 169–178,

ten Konfession oder des jüdischen Glaubens gab es zwar, ihr Anteil überschritt jedoch mit wenigen Ausnahmen in einzelnen Gemeinden – Bovenden zum Beispiel war zum Großteil reformiert – nicht die 5 %-Marke. Trotz dieser großen Homogenität in konfessioneller Hinsicht diente die Konfessionszugehörigkeit als identitätsstiftendes Moment, wie vor allem Dietmar von Reeken zeigen konnte. Nicht nur wurde immer wieder die Grenze zu den Anhängern liberaler lutherischer Theologie oder katholischen oder reformierten Gläubigen gezogen, die Betonung des Lutherischen diente auch zur Bewahrung einer hannoverschen Identität gegenüber Preußen und der dort praktizierten Bekenntnisunion, die als Gefahr für den lutherischen Glauben gedeutet wurde.[58] Dementsprechend behielt die Kirche gerade in ländlichen Gebieten eine relativ hohe Stellung, so lag die Abendmahlsbeteiligung in den Landbezirken – wenn auch über den gesamten Untersuchungszeitraum mit abfallender Tendenz – bei ca. 80 %, wobei der Anteil der Frauen gegenüber den Männern leicht erhöht war (52 %, in der Stadt Göttingen 63 % im Jahr 1909).[59]

Neben dieser hohen Homogenität,[60] die eine Untersuchung der Fragestellung deutlich erleichtert, bietet sich das Gebiet auch aufgrund der als sehr gut zu bezeichnenden Forschungslage zu Niedersachsen im Allgemeinen und der Stadt Göttingen im Besonderen an. So liegen nicht nur überblickshafte Darstellungen zur Stadtgeschichte vor, sondern auch Spezialuntersuchungen zum Beispiel zum Göttinger Vereins- und Parteienwesen. Diese Untersuchungen werden ergänzt durch Studien, die sich der niedersächsischen Kirchengeschichte zuwenden, zu der ebenfalls Überblicksdarstellungen und Spezialuntersuchungen vorliegen.[61] Als

S. 177–178, spricht von einer »volkskirchlichen Bekenntnisgemeinschaft«, die zwischen Liberalismus und den ins Sektenhafte abgleitenden Freikirchen verortet sei.

[58] Siehe dazu *van Reeken*, Kirchen im Umbruch, S. 200–210, S. 344, S. 352 und S. 371, sowie *Lucian Hölscher,* Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz, in: ders. (Hg.), Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007, S. 11–52, S. 30–33.

[59] Eine beeindruckende Datenbasis zur Kirchlichkeit stellt *ders.,* Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Bd. 1: Norden, Berlin/New York 2001, zur Verfügung. Zur Abendmahlsbeteiligung in Göttingen und dem Umland, ebd., S. 128–129.

[60] Trotz dieser Homogenität, die sicherlich vorliegt, gilt es in der Untersuchung immer wieder auf die Besonderheiten einzelner Gemeinden oder gar Konfliktlinien zu achten. Dies ist umso wichtiger, als die Forschung insgesamt dazu neigt, die ländliche Gesellschaft zu homogenisieren.

[61] Neben der bereits angegebenen Literatur sind hier noch zu nennen: *Traudel Weber-Reich*, »Um die Lage der hiesigen notleidigen Classe zu verbessern.« Der Frauenverein zu Göttingen von 1840 bis 1956, Göttingen 1993; *Gerhard Uhlhorn,* Hannoversche Kirchengeschichte in übersichtlicher Darstellung. [Neudruck der Ausgabe von 1902], Göttingen 1988; *Adelheid von Saldern*, Vom Einwohner zum Bürger. Zur Emanzipation der städtischen Unterschicht Göttingens 1890–1922. Eine sozial- und kommunalhistorische Untersuchung, Berlin 1973. Zudem liegen mit dem Niedersächsischen Jahrbuch für Landesgeschichte und dem Jahrbuch für Niedersächsische Kirchengeschichte gleich zwei Periodika vor, die sich der Geschichte Niedersachsens widmen; sie werden ergänzt durch die zahlreichen Qualifikationsarbeiten an der Universität Göttingen. Neuere Forschungen zu Niedersachsen im 19. Jahrhundert verwehren sich gegen das lange Jahre vorherrschende Paradigma einer vermeint-

ein dritter Vorteil ist zudem die relativ gute und breite Quellenverfügbarkeit zu nennen, auf die im nächsten Abschnitt (1.4) näher eingegangen wird.

Als Untersuchungszeitraum sollen die Jahre 1890 bis 1914 dienen. Das Jahr 1890 kann in vielerlei Hinsicht als eine Zäsur gelten. Nicht nur veränderte sich in diesem Jahr die deutsche Innenpolitik mit dem Rücktritt Bismarcks als Reichskanzler, sondern auch außenpolitisch veränderte sich die Stellung des Deutschen Kaiserreichs unter anderem durch den Helgoland-Sansibar-Vertrag und die bereits auf der Kongo-Konferenz angelegte Stellung als Kolonialmacht.[62] Die Jahre ab 1890 können im gesamten Europa als die Hochzeit des Imperialismus angesehen werden,[63] was sich nicht nur in dem tatsächlichen ›Besitz‹ von Kolonien ausdrückte, sondern sich auch in der Verbreitung und Organisation kolonialer Propaganda im Deutschen Kaiserreich niederschlug. So war bereits im Januar 1888 die Deutsche Kolonialgesellschaft gegründet worden, die sich neben dem Flottenverein und dem Alldeutschen Verband zu einer der großen Massenorganisation, die sich der Verbreitung kolonialen Bewusstseins in der Gesellschaft verschrieben hatte, entwickelte.[64]

Im Kontext von Mission stellte das Jahr – was für den Untersuchungsraum von besonderer Bedeutung ist – eine wichtige Zäsur dar. In diesem Jahr wurde der Streit zwischen der Hermannsburger Missionsgesellschaft und der Hannoverschen

---

lichen Rückständigkeit des Gebietes des ehemaligen Königreichs Hannover, so zu Beispiel *Schäfer-Richter,* Industrialisierung, aber auch der als Forschungsüberblick zum Bürgertum in Niedersachsen konzipierte Aufsatz von *Rebekka Habermas*, Auf der Suche nach dem Bürgertum im Niedersachsen des 19. Jahrhunderts. Erkundungen von Bremen bis Togo, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 82 (2010), S. 1–26. Außerdem liegen einige Werke vor, die sich mit der Geschichte Göttingens vor 1870 beschäftigen, auf deren Erkenntnisse zur besseren Einordnung der Ergebnisse in den städtischen Kontext zurückgegriffen werden muss. So zum Beispiel: *Ira Spieker*, Bürgerliche Mädchen im 19. Jahrhundert. Erziehung und Bildung in Göttingen 1806–1866, Göttingen 1990, oder *Wieland Sachse*, Göttingen im 18. und 19. Jahrhundert. Zur Bevölkerungs- und Sozialstruktur einer deutschen Universitätsstadt, Göttingen 1987.

[62] Vgl. einführend *Heinz Schneppen*, Der Helgoland-Sansibar-Vertrag von 1890, in: Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.), Kolonialismus hierzulande. Eine Spurensuche in Deutschland, Erfurt 2007, S. 185–189.

[63] Vgl. z. B. *Christopher A. Bayly*, Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914, Frankfurt a. M./New York 2006, S. 280.

[64] Zur organisierten Kolonialbewegung siehe: *Elfi Bendikat*, Organisierte Kolonialbewegung in der Bismarck-Ära, Heidelberg 1984; *Karl J. Bade*, Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit: Revolution, Depression, Expansion, Freiburg 1975; *Roger Chickering*, We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League. 1886–1914, Boston 1984, wie stark diese Kolonialbewegung auch mit den oben bereits angesprochenen konfessionellen Konfliktlinien verbunden war, zeigt *Armin Müller-Dreier*, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreiches. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998, S. 502–516; sowie *Axel Grießmer*, Massenverbände und Massenparteien im wilhelminischen Reich. Zum Wandel der Wahlkultur 1903–1912, Düsseldorf 2000, v. a. zum Flottenverein und zum Alldeutschen Verband. So bezeichnete die Germania im Reichstagswahlkampf 1906/1907 den Flottenverein als »Filiale des Evangelischen Bundes«, *Müller-Dreier,* Konfession, S. 506. Auf Bayern bezogen vgl. *Markus Seemann,* Kolonialismus in der Heimat. Kolonialbewegung, Kolonialpolitik und Kolonialkultur in Bayern 1882–1943, Berlin 2011.

Landeskirche beigelegt und eine Abendmahlsgemeinschaft wiederhergestellt. Der Streit hatte seinen Ursprung in der von der Missionsgesellschaft abgelehnten, aber von Preußen im Zuge des Kulturkampfes festgelegten Zivilehe und der damit verbundenen Veränderung der Trauformel in der evangelischen Landeskirche gehabt und führte auf seinem Höhepunkt zu einem Abfall einiger besonders mit der Mission verbundener Pastoren von der hannoverschen Landeskirche und zur Gründung einer Freikirche.[65] Die Überwindung dieses Streites wurde in den hier untersuchten Gebieten als Aufbruch in eine neue Missionszeit gedeutet, zumal die Landeskirche es ab 1890 wieder erlaubte, Spendengelder, die zum Beispiel aus der Epiphanias-Kollekte stammten, nach Hermannsburg zu senden.[66]

Als Endpunkt dieser Untersuchung wird der Erste Weltkrieg gewählt, in dessen Verlauf zahlreiche Missionsgesellschaften, unter anderem auch die vom Göttinger Missionsverein im Wesentlichen unterstützten Gesellschaften in Hermannsburg und Leipzig, ihre Missionierungsarbeit zumindest vorübergehend einstellen mussten und sich wie zum Beispiel Hermannsburg in der Folge anderen Gebieten, wie der Volksmission, zuwandten.

1.4. Quellen

Der Untersuchung liegt eine Mischung aus gedruckten und ungedruckten Quellen zugrunde, die im Folgenden kurz charakterisiert werden soll, um die Konzeption der Untersuchung zu verdeutlichen und auf Grenzen, die der Quellenlage geschuldet sind, hinzuweisen. Um sich auf der Diskursebene dem Thema »Missionsheimatarbeit« zu nähern, werden für die Untersuchung schwerpunktmäßig gedruckte Quellen herangezogen. Dabei handelt es sich zum einen um die Gruppe der protestantischen Missionsblätter und -zeitschriften, wie sie die Forschung als bedeutsam herausgestellt hat. Als übergeordnetes Missionsblatt ist hier die Allge-

[65] Zu den vielfältigen Konflikten zwischen Landeskirche und Mission siehe *Wolfgang A. Bienert*, Theodor Harms als Leiter der Hermannsburger Mission, in: Reinhard Müller (Hg.), Aus der Heide in die Welt. Vom Ursprung und Wirkungen der Erweckung in Hermannsburg. Referate aus Louis-Harms-Symposien 1978–1986, Hermannsburg 1988, S. 112–136.

[66] Besonders deutlich wird dies in einer auf dem Göttinger Missionsfest 1890 gehaltenen Predigt, in der es heißt: »Die bekannte Separation machte die Mitarbeit unmöglich. So sind 11 Jahre des Risses und der Trennung dahingegangen zum Schaden unseres Missionslebens in der Heimat, zur Schmälerung der Missionsarbeit draußen unter den Heiden: Eine schwere trübe Zeit. Aber gelobt sei Gott! Er hat mit dem Begehren vieler unserer Kirche ein Einsehen gehabt und die Gebete vieler Missionsfreunde weit und breit erhört […] so darf man sagen: der Streit ist beendet und der Friede angebahnt. […] Seid fröhlich in Hoffnung.« Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1890. Mit ähnlichem Tenor auch Archiv des Evangelisch Lutherischen Missionswerks Hermannsburg (ELM), HA VI, 651 Ha2 Missionsvereine in Hannover, Hannoverscher Missionsverein: Schreiben von der Osten an Hermannsburger Missionsgesellschaft, 8.7.1890. Im Hannoverschen Missionsblatt erschienen ebenfalls zahlreiche Artikel, in denen das Jahr als neuer Aufbruch gewertet wurde. So z. B. *Hoppe u. a.*, Aufruf an alle Missionsfreunde in der Landeskirche, in: Hannoversches Missionsblatt [im folgenden HM] 11 (1890), S. 56.

meine Missionszeitschrift[67] zu nennen, als evangelisch-lutherische Blätter werden zudem das Evangelisch-Lutherische Missionsblatt[68], das Blatt der Leipziger Mission, wie auch das Hermannsburger Missionsblatt[69] in den Jahren zwischen 1890 und 1914 für die Analyse herangezogen. Diese Missionsblätter erschienen mit einer sehr unterschiedlichen Auflage und richteten sich im Schwerpunkt an einen engeren Unterstützerkreis aus Missionswissenschaftlern, Pastoren und an Mission Interessierten.[70] Ergänzt werden diese Blätter durch andere Publikationen der Missionsgesellschaften, wie zum Beispiel Vorschläge für Missionsstunden. Zum anderen werden hier Zeitschriften herangezogen, die sich an ein dezidiert pastorales Publikum, wie die Hannoversche Pastoral-Korrespondenz, oder an ein breites, aber dem christlichen Vereinswesen nahe stehendes größeres Publikum wandten, wie das Hannoversche Sonntagsblatt. Letzteres war eigentlich ein Blatt der Inneren Mission, berichtete aber in jeder Nummer auch über Missionsfeste und die Belange der Hermannsburger Mission. Zudem sollen weitere Schriften exemplarisch herangezogen werden, die im weiteren Sinne als Ratgeber für Pastoren der Praktischen Theologie zu verstehen sind.[71] Eine Verbindung zur mikrohistorischen Ebene der Untersuchung stellen zum einen die dezidiert für den Hannoverschen Raum herausgegebenen Missionsblätter, das Hannoversche Missionsblatt bzw. das Hannoversche Missionsvolksblatt dar, zum anderen die ebenfalls gedruckten Jahresberichte des Göttinger Missionsvereins.[72] Bei diesen Quellen handelt es sich insgesamt um solche, die in der Perspektive der Missionsgesellschaften, der sich formierenden Missionswissenschaft oder führenden Protagonisten der Unterstützung der Äußeren Mission verfasst sind.

Die mikrohistorische Ebene der Untersuchung kann nur zum Teil anhand von gedruckten Quellen, wie zum Beispiel den schon erwähnten Jahresberichten oder Flugblättern, erfasst werden. Diese sollen daher um ungedruckte Quellen erweitert werden. Dafür wurden Bestände verschiedener Archive genutzt. Erstens wurden zahlreiche Bestände des Archivs der Evangelisch-Lutherischen Mission in Hermannsburg, zum Beispiel zum Göttinger Missionsverein, und des Depositums der Leipziger Missionsgesellschaft in den Franckeschen Stiftungen in Halle gesichtet. Hierbei handelt es sich zumeist um Korrespondenzen zwischen einzelnen Pastoren oder Superintendenten mit der jeweiligen Missionsleitung oder Aufzeich-

---

[67] Allgemeine Missionszeitschrift. Monatshefte für geschichtliche und theoretische Missionskunde, Gütersloh 1 (1874)–50 (1923) [im Folgenden AMZ].

[68] Evangelisch-lutherisches Missionsblatt. Für die Evangelisch-Lutherische Mission zu Leipzig, Leipzig 1 (1846)–96 (1941).

[69] Hermannsburger Missionsblatt, Hermannsburg 1 (1854)–88 (1941).

[70] Vgl. dazu auch Kapitel 3.1.

[71] Zum Beispiel *E. Chr. Achelis,* Lehrbuch der praktischen Theologie. Bd. 2: Katechetik, Piomenik, Koinonik (Innere Mission, Gustav-Adolf-Verein), Heiden- und Judenmission, Kybernetik, Leipzig 1898.

[72] Diese gehören zum Bestand »Göttinger Missionsverein« des Kirchenkreisarchivs Göttingen. Leider konnten keine Kalender berücksichtigt werden, wie sie zum Beispiel von der Hermannsburger Mission herausgegeben wurden, da diese nicht mehr vollständig erhalten sind.

nungen, die im Zusammenhang mit der Organisation von Vorträgen und Missionsfesten standen. Diese Quellen werden zweitens ergänzt durch Bestände des Kirchenkreisarchivs Göttingen und des Landeskirchlichen Archivs in Hannover. Zum einen sind hier unter den Beständen des Missionsvereins Protokolle von Vorstandssitzungen überliefert, zum anderen erwiesen sich die Bestände zu »Besonderen Gottesdiensten«, unter denen Missionsfeste und Missionsstunden im Archiv abgelegt wurden, als relevant für die hier untersuchte Fragestellung. Diese Bestände finden sich auf verschiedenen Ebenen der kirchlichen Hierarchie von Akten der Superintendenturen bis zu hin Pfarrarchiven.[73] In diesen Akten sind Korrespondenzen zur Organisation von Missionsfesten und -vorträgen, aber auch Berichte und Quittungen überliefert, sodass der Ablauf eines Missionsfestes relativ genau durch das Zusammenspiel der verschiedenen Quellen rekonstruiert werden kann. Dennoch sei hier auf zwei Schwierigkeiten verwiesen: Erstens handelt es sich dabei um Quellen, die stark von einer kirchlichen Hierarchie geprägt waren, die es bei der Analyse von zum Beispiel Berichten von Pastoren an den ihnen übergeordneten Superintendenten zu beachten gilt. Zum zweiten ist die Überlieferung generell an den kirchlichen Kontext gebunden und stark von der kirchlichen Sichtweise geprägt. Dennoch soll hier versucht werden, die pastorale Logik ein Stück weit aufzubrechen, indem zum Beispiel auch andere als die von den Pastoren bevorzugten Missionsgesellschaften anhand der Spendenquittungen in die Analyse mit einbezogen werden. Inwiefern aber tatsächlich die Verbindung von Amtskirche und der Unterstützung von Mission von Bedeutung war, muss die Analyse zeigen.

1.5. Aufbau der Untersuchung

Die Arbeit gliedert sich in vier Kapitel, die sich dem Bereich der Missionsarbeit in der Heimat unterschiedlich nähern.

Zunächst stehen Konzeptionen und Idealbilder der Unterstützungsarbeit für Mission im Vordergrund und ich frage, welche Bedeutung der Äußeren Mission in der Heimat zugeschrieben wurde, in welche Strukturen sie eingeordnet wurde und welche Kriterien für diese entworfen wurden. Hier wird gezeigt, dass die Unterstützungsarbeit zeitgenössisch durchaus als kirchliche Aufgabe, die auch der Gemeinde zugute kommen sollte, interpretiert wurde. Das Engagement zugunsten der Mission wurde in diesen Idealbildern, so kann herausgearbeitet werden, auch stets als ein Akt der Selbstpositionierung in einem hoch explosiven Feld der konfessionellen Differenzen gedeutet, in dem man sich durch die Arbeit zugunsten der Mission gleichzeitig als lutherisch oder reformiert verortete und seine kirchenpolitische Position verdeutlichte.

---

[73] Für Göttingen sind die einzelnen Pfarrarchive [PfA] im Kirchenkreisarchiv zusammengefasst, was eine Recherche und die Einbeziehung mehrerer Gemeinden deutlich erleichtert. Besonders herzlich sei an dieser Stelle der Leiterin des Kirchenbuchamtes, Mechthild Weß, gedankt.

Kapitel 3 wendet sich dann dem Globalen zu, wie es im Lokalen erschien. Diskursanalytisch soll zunächst nach den von der Mission kreierten Bildern gefragt werden. Dabei soll ein im Untersuchungsraum weit verbreitetes, sich an untere Volksschichten wendendes Missionsvolksblatt untersucht werden. Im Vordergrund der Analyse steht dabei, inwiefern das durch die Missionsblätter transportierte Globale an Lokales angepasst und beides miteinander verknüpft wurde. So wurden beispielswiese vor allem die Missionare als Helden und Märtyrer konzipiert, die aus dem Hannoverschen stammten, und damit eine besondere Verbindung zwischen Missionsunterstützern und Missionaren hergestellt. Insbesondere an den erbaulichen Teilen der Missionsblätter wird außerdem erneut sichtbar, wie stark die Darstellungen der Missionserfolge mit dem Anliegen, den christlichen Glauben auch in der Heimat zu stärken, verknüpft war.

In den darauffolgenden Kapiteln sollen die Ergebnisse der Diskursanalyse erweitert und dem Ansatz des Dispositivs folgend nach der Umsetzung von Missionsarbeit gefragt werden. Hier werden verschiedene Vereine und Konferenzen vorgestellt und gezeigt, dass die Vernetzung von Vereinsorganisation und Kirche sehr dicht war, ja sich in überwiegender Mehrheit kirchliches Personal in den Vereinen engagierte und diese leitete. Die Analyse von Spendenlisten zeigt hier, wie unterschiedlich sich das Engagement für die Mission jenseits der Vereine je nach Geschlecht, Klasse, regionaler Identität und konfessioneller Zugehörigkeit gestaltete. Wie wichtig gerade die Rolle von Geschlecht war, zeigt sich bei der Analyse eines Missionskränzchens, das von Göttinger Bürgerinnen eingerichtet worden war und sich neben der Unterstützung der Äußeren Mission auch der Göttinger Inneren Mission zuwandte. Die Analyse von Missionsfesten in Kapitel 5 führt die Ergebnisse auf der Mikroebene zusammen und zeigt die unterschiedlichen Perspektiven auf die Missionsarbeit: Unterstützten die Missionsgesellschaften durch ihre gerade zum Ende des 19. Jahrhunderts professionell betriebene Missionspropaganda die Feste und versuchten Pastoren und Superintendenten, sie als besondere Gottesdienste zu inszenieren, begriffen die Festteilnehmerinnen und -teilnehmer die Feste als gemeinschaftsstiftendes Erlebnis, auf dem sich religiöse Praxis und Neugierde bzw. Faszination am Außereuropäischen verbanden.

2. Missionsarbeit in der Heimat um 1900: Ein neues »Missionsjahrhundert«, Kolonialismus und die Kirche

Die Missionsbewegung war in den deutschsprachigen Gebieten Ende des 18. Jahrhunderts als Teil bzw. als Vorläufer der Erweckungsbewegung entstanden, als deren besonderes Kennzeichen die Beschäftigung mit der »Heidenmission« gelten kann. Zu Sammelpunkten dieser Missionsbegeisterung wurden, dem Zusammenhang mit der Erweckungsbewegung entsprechend, unabhängige, sich gegen eine in der Aufklärungstheologie verhaftete Theologie richtende Vereine und die von ihnen ausgerichteten Missionsfeste.[74] Das Bekenntnis zur Mission kann daher zu Beginn des 19. Jahrhunderts als dezentes Distinktionsmerkmal zwischen »Erweckten« und der Masse der protestantischen Bevölkerung gewertet werden.[75] Das Engagement für Äußere Mission, für die ›Heidenbekehrung‹, war damit eine außerhalb der Kirche angesiedelte und von unten initiierte Bewegung.

Ab 1870 und verstärkt noch einmal seit der Etablierung des Kolonialreiches ab 1890 veränderte sich diese Wahrnehmung von Mission. Ein neues »Missionsjahr-

---

[74] *Bernd Holtwick*, Licht und Schatten. Begründung und Zielsetzung des protestantischen missionarischen Aufbruchs im frühen 19. Jahrhundert, in: ders./Artur Bogner/Hartmut Tyrell (Hg.), Weltmission und religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 225–248, S. 236. Vgl. auch: *Kevin Waird*, Art. Revival, in: Jonathan J. Bonk (Hg.), Encyclopedia of Mission and Missionaries, New York/London 2007, S. 382–384.

[75] Vgl. ebd., S. 239.

hundert«, eine neue »Missionsperiode«, in der »die Heidenmission« zu einem »gewaltigen Strom geworden« sei, »den man mit Bewunderung durch die Lande fluten sieht«[76], wurde ausgerufen.[77] Eine neue Begeisterung für Mission breche sich Bahn, Mission sei nicht mehr

> »eine aparte Äußerung einer die allgemeine Christenpflicht übersteigenden außerordentlichen Frömmigkeit, sondern die ganz notwendige Folge der evangelischen Grundwahrheiten, der ganz selbstverständliche Zeugnistrieb des allgemeinen christlichen Glaubens, die ganz einfache Gehorsamsthat gegen Christi Befehl, die ganz naturgemäße Äußerung des in der christlichen Kirche waltenden Lebens.«[78]

Auch Gustav Warneck, der als Begründer der protestantischen Missionswissenschaft gilt, bemerkte, dass sich im Verhältnis der deutschen Gesellschaft zur Mission ein Umschwung abzeichne. Nicht nur habe sogar der liberale Protestantismus sich allmählich der Mission zugewandt (durch die Gründung des Allgemeinen Protestantenvereins), sondern auch die Presse, und zwar »nicht bloß die kirchliche, sondern auch die politische und selbst die liberale«, beginne, die »Kulturverdienste« der Mission anzuerkennen. Dieses treffe auch auf die Wissenschaft und auf Kolonialpolitiker zu.[79] Mission schien damit in die Mitte der kaiserzeitlichen Gesellschaft gerückt zu sein; der Wunsch der »Missionsfreunde […], daß das Werk der Heidenbekehrung in immer weiteren Kreisen als Christenpflicht anerkannt und mit immer reicherer Liebe und Treue gepflegt«[80] werde, schien sich allmählich zu erfüllen.[81] Tatsächlich hatte sich bis 1890 nicht nur das institutionelle Umfeld der Missionsgesellschaften insgesamt weiterentwickelt,[82] sondern auch die

---

[76] *Georg Haccius,* Missionsgedanken an der Wende zweier Jahrhunderte. Es ist je in alle Lande ausgegangen ihr Schall und in alle Welt ihre Worte. Röm. 10,18, in: Hermannsburger Missionsblatt 47 (1900), S. 2–12, S. 5..

[77] Teile der Forschung haben diese Deutung übernommen und sprechen von einer zweiten Phase der Missionsbegeisterung. Vgl. z. B. *Hartmann Tyrell*, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisation, in: ders./Artur Bogner/Bernd Holtwick (Hg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 13–136, S. 120.

[78] *Gustav Warneck*, Pflanzung und Pflege des Missionslebens in Gemeinde und Schule, Gütersloh 1892, S. 6. Mit ähnlicher Einschätzung auch *Reinhold Grundemann,* Die Entwickelung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1878–1888). Ein Beitrag zur Missionsgeschichte, zugleich als Ergänzungsband zur zweiten Auflage der »Kleinen Missionsbibliothek«, Bielefeld/Leipzig 1890, S. 1–13. Die Einschätzung wurde auch im Hermannsburger Missionsblatt vertreten. Vgl. z. B. Wir haben erst so wenig gethan, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1894, S. 35–37.

[79] *Grundemann*, Die Entwickelung, S. 4. In den lutherischen Kreisen wurde die Arbeit des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins abgelehnt. *W. M.*, Der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein, in: Hermannsburger Missionsblatt 53 (1906), S. 60; vgl. auch Ein neuer hannoverscher Missionsverein, in: Hermannsburger Missionsblatt 54 (1907), S. 52–53.

[80] *Danneil,* Soll sich die evangelische Heidenmission auf Vereine oder auf die evangelischen Gemeinden stützen?, in: AMZ 18 (1891), S. 421–425, S. 422.

[81] Vgl. dazu auch *Przyrembel,* Verbote und Geheimnisse, S. 54–56.

[82] Nur wenige Arbeiten beschäftigen sich bisher mit der organisatorischen Seite der Missionsgesellschaften. Zwei wichtige Arbeiten seien hier genannt: *Artur Bogner,* Zur Entwicklung der Berliner Missionsgesellschaft als Bürokratisierungsprozess, in: ders./Bernd Holtwick/Hartmut Tyrell, Welt-

organisatorischen Strukturen des ›Marketings‹ der Mission waren professionalisiert worden, was zum Beispiel seinen Niederschlag in der Einrichtung von Missionsdruckereien oder der Zusammenarbeit mit anderen Missionsgesellschaften auf nationalen und internationalen Missionskonferenzen fand. Und gerade diese Missionsgesellschaften riefen auf den von ihnen veranstalteten oder durch Redner unterstützen Konferenzen, in zahlreichen Missionspublikationen, anderen kirchlichen Organen und auf der Ebene von Vereinen diesen Wandel des Missionsinteresses aus, der sich in einer allgemeineren Anerkennung der Missionspflicht als Christenpflicht, einem »gestiegenen Missionssinn« äußere,[83] als deren Grundlage der Missionsbefehl des Neuen Testaments galt.[84]

Die hier angeführten Aussagenmuster lassen sich dabei zwei unterschiedlichen Diskurssträngen zuordnen, die im Folgenden näher analysiert werden sollen. In diesen wurde das Verhältnis von Mission und insbesondere deren Verankerung in der Heimat zum einen zum Kolonialismus[85] (2.1) und zum anderen zur Kirche (neu) ausgehandelt (2.2). Beide Diskursstränge müssen, so soll gezeigt werden, als Hintergrundfolie für die Unterstützungsarbeit der Äußeren Mission gelesen werden, wie sie um 1900 idealtypisch konzipiert wurde (2.3).

mission als religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 313–354, bezogen auf die Entwicklung der Missionsgesellschaften vor allem in der Heimat; ferner mit Schwerpunkt auf das Verhältnis von Missionsgesellschaft und Missionaren im jeweiligen Missionsgebiet *Jon Miller*, The Social Control of Religious Zeal. A Study for Organizational Contradictions, New Brunswick/N. J. 1994.

[83] Zahlreiche der über die Mission reflektierenden Artikel waren ursprünglich Vorträge, die auf den diversen Missionskonferenzen gehalten wurden und den Diskurs auf der Ebene der Missionsblätter weiterführten. Sie sollen daher hier mit in die Analyse eingehen. Eine Behandlung der Missionskonferenzen erfolgt in Kap. 4.2. Auch in den Jahresberichten der Vereine wurde diese »Christenpflicht« immer wieder aufgegriffen. So heißt es z. B. im Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1903, S. 4–5: »Und nicht nachdrücklich genug kann es im Anschluß an Röm. 1, 14 den Christen zugerufen werden: Bedenkt, daß ihr der Heiden Schuldner seid! […] Die Christenheit ist dem Heiden das Evangelium schuldig, sie muß die Boten senden, sie muß die Berichte der Boten entgegennehmen, sie muß die Boten mit ihrer Fürbitte stärken, sie muß das Werk mit ihrer Handreichung halten und fördern. Andere Mittel und Wege, um ihre Schuld an die Heiden zu bezahlen, gibt es nicht, gab es nie.« Ähnlich: Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1901, S. 8. Hier wird dies in Verbindung mit den Vorkommnissen in China bekräftigt, die zu einer ablehnenden Stimmung gegen alle Missionsgesellschaften geführt hätten. Vgl. dazu auch *Carl Maus,* Die Ursachen der chinesischen Wirren und die evangelische Mission, Kassel/Barmen 1900.

[84] Der Missionsbefehl leitet sich aus Mt. 28, 19–20, ab: »Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«.

[85] Hier können nur solche Aussagenmuster Berücksichtigung finden, die sich auf das heimatliche Missionsleben beziehen, da eine Untersuchung des komplexen Verhältnisses von Kolonialismus und Mission, insbesondere unter Einbeziehung der Ambivalenzen im Missionsgebiet, den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

2.1. Eine neue Chance für Mission: Das Zeitalter des Kolonialismus

Das Verhältnis zwischen Mission und Kolonialismus wurde in der geschichtswissenschaftlichen Forschung lange Zeit kontrovers diskutiert und scheint keinesfalls eindeutig zu klären zu sein. Während in den 1960er Jahren Studien vorherrschten, die Mission oder Christentum als einen Bestandteil des europäischen Expansionismus begriffen und damit tendenziell Missionierung dem Phänomen Kolonialismus unterordneten, wobei sie das religiöse Moment der Missionierung außer Acht ließen,[86] gerieten in den 1990er Jahren Dynamiken der Missionierung und auch deren religiöse Seite stärker in den Vordergrund.[87] Gleichzeitig aufkommende revisionistische Studien machten dabei auf die missionarische Kritik am Kolonialstaat und humanitäre Projekte der Mission aufmerksam.[88] Heute hat sich eine Position durchgesetzt, nach der die Frage der Beziehung von Mission und Kolonialismus immer noch als offen gilt. Es wird daher für eine differenziertere Antwort plädiert und dabei von »Wahlverwandtschaft«[89] oder einer »losen Koppelung«[90] gesprochen, um zu ermöglichen, Aushandlungsprozesse und Ambivalen-

---

[86] Führend für diese Position und mit materialreichen und wichtigen Untersuchungen *Horst Gründer*, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992, S. 595–597. *Ders.*, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982. Besonders kritisch zu Gründer *Werner Ustorf,* Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird entdeckt, in: Heike Liebau/Ulrich van der Heyden (Hg.), Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996, S. 23–37. Ustorf weist mit Rekurs auf Said darauf hin, dass eine solche Position nur eingenommen werden könne, wenn die religiöse Aktivität der missionierten Bevölkerung gänzlich außer Acht gelassen werde und stattdessen einer Vorstellung, nach der allein den westlichen Missionaren und der Kolonialregierung Agency zugesprochen werde, das Wort geredet würde. Vgl. ebd., 34. Wie sehr Mission dazu beigetragen hat, ein Bewusstsein vom Empire zu schärfen, zeigt *Hilary Mary Carey,* God's Empire. Religion and Colonialism in the British World, c. 1801–1908, Cambridge 2011.

[87] Hier vor allem die wichtigen Arbeiten von *John Comaroff/Jean Comaroff*, Of Revelation and Revolution. 2 Bde., Chicago 1991/1997.

[88] *Andrew Porter,* Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester 2004. Porter macht für die Jahre vor dem Ersten Weltkrieg auf den religiösen Charakter der Mission, verstanden als »faith-missions«, aufmerksam. Vgl. auch *ders.*, Christentum, Kontext und Ideologie. *Brian Stanley*, The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Leicester 1990.

[89] *Thoralf Klein*, Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft, in: Claudia Kraft/Alf Lüdtke/Jürgen Martschukat (Hg.), Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen, Frankfurt a. M./New York 2010, S. 142–161.

[90] Vgl. *Tyrell,* Weltgesellschaft, S. 57, die Begründung dafür S. 56–76. Ähnlich argumentiert auch in einer eindrucksvollen Studie *Porter*, Religion versus Empire? Inhaltlich konkreter und mit Betonung einer zunehmenden Kolonialbegeisterung der deutschen protestantischen Missionsgesellschaften *Niels-Peter Moritzen*, Koloniale Konzepte der protestantischen Mission, in: Klaus J. Bade (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 51–67.

zen in der Verbindung zwischen Mission und Kolonialismus sichtbar zu machen. Hartmut Tyrell führt als Argumente für eine solche »lose Koppelung« an, dass erstens die protestantische Missionsbewegung unabhängig, ja evtl. sogar staatsfern entstanden sei, zweitens sich Mission und Kolonialregierung durch ein unterschiedliches Verständnis von physischer Gewalt auszeichneten, wobei diese Gewalt ein Zeichen der staatlichen Macht gewesen sei und damit der Mission fern gestanden habe, wenn auch der staatliche Schutz die Missionsarbeit an einigen Stellen begünstigt habe. Drittens verfügten Missionsgesellschaften und Kolonialregierungen über unterschiedliche räumliche Netzwerke. Deutsche protestantische Missionen (aber auch englische, französische, etc.) hätten sich nicht auf die von ›ihrer‹ Kolonialregierung festgelegten Gebiete beschränkt, sondern zeichneten sich eher durch höhere Diversifikation und Internationalität aus. Viertens unterschieden sich Missionsgesellschaft und Kolonialbewegung in ihrer Organisation. Beide seien heterogen spezialisiert gewesen und hätten demnach andere Personen angesprochen bzw. eine andere Position zu einem tendenziell gleichen ›Dritten‹, nämlich der lokalen afrikanischen oder asiatischen Bevölkerung, eingenommen.

Ob ein weiteres Argument für eine solche »lose Koppelung« oder ein funktionales wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis evtl. in den bisher kaum beachteten Werbestrategien von Mission und Kolonialismus liegt, gilt es, im Laufe dieser Untersuchung immer wieder im Blick zu behalten, ließe sich aber vermuten.[91] Im Folgenden sollen dafür zunächst solche diskursiven Aussagen untersucht werden, die das Verhältnis von Kolonialismus und Mission aus Sicht der Missionsgesellschaften und den »Missionsfreunden« direkt thematisieren, um zu einer ersten Einschätzung zu gelangen.

Deutlich positiv bewertet wurde das durch die Kolonialbegeisterung steigende Interesse an der Mission in der Heimat. So wird der Eintritt Deutschlands in den Kreis der Kolonialmächte sogar als der Beginn einer »neuen Ära des deutschen Missionswesens«[92] gefeiert, in der »die planmäßige Ausbreitung des Christentums auch als nationale Pflicht erkannt worden«[93] sei. Die bereits oben angesprochene positive Entwicklung hin zu einem allgemeineren Bewusstsein der »Missionspflicht« wurde damit vor allem als Verdienst der neuen Kolonialpolitik begriffen, und man erhoffte sich, durch die Kolonialbewegung auch andere gesellschaftliche Gruppen für die Missionsarbeit gewinnen zu können.[94] 1913 schien sich diese

[91] So ist es ein wesentliches Argument vor allem der britischen Forschung, dass Wissen über die Kolonien maßgeblich über die Mission verbreitet wurde. Vgl. *Thorne,* Religion and Empire, S. 143 und 153–154; *Hall*, Introduction, S. 16. Auch in Deutschland scheinen sich Kolonial- und Missionspropaganda vielfach vermischt zu haben, so fanden Mission und missionarische Bilder häufig Eingang in die Kalenderliteratur. Vgl. *Beate von Miquel,* Protestantische Publizistik im Aufbruch. Die Pressearbeit in der Hannoverschen Landeskirche 1850–1914, Hannover 2003, S. 156.

[92] *Grundemann*, Entwickelung der evangelischen Mission, S. 1.

[93] *Carl Mirbt*, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert, Gießen 1896, S. 20.

[94] Vgl. z. B. *Carl Meinhof,* Die Mitarbeit der Laien am Missionswerk. Referat auf der 4. Missionswoche in Herrnhut, Herrnhut 1910, S. 14; *Ludwig Ihmels,* Wir sind Schuldner beides unsern Kolonien

Hoffnung allmählich erfüllt zu haben: »Das Missionsinteresse ist durch die Kolonisation in weitere Kreise gedrungen, die deutsche Missionsliteratur hat an Umfang und wissenschaftlichem Wert zugenommen, die Missionskenntnis und die Achtung vor den Leistungen der Mission ist gestiegen«.[95] Mission sei allmählich eine »nationale Aufgabe«[96] geworden.

Ähnlich positiv wurde daher vonseiten der Missionsblätter die Nationalspende bewertet, die wohl als Höhepunkt der Verschränkung von Mission- und Kolonialpropaganda gesehen werden kann. Die Nationalspende wurde 1913 anlässlich des Regierungsjubiläums des Kaisers durchgeführt und sollte denjenigen deutschen Missionen zugute kommen, die Missionsstationen in den afrikanischen Kolonien oder Schutzgebieten unterhielten. Gesammelt werden sollte dafür im gesamten Kaiserreich unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit; in Preußen wurde zusätzlich eine Kirchenkollekte bei den Festgottesdiensten anlässlich des Jubiläums angeordnet. Der Plan zu dieser Sammlung stammte zwar nicht von den Missionsgesellschaften selbst, wurde aber von diesen begrüßt, es sei ein »sehr schöner Gedanke, bei der alle Kreise zu freudigem Dank bewegenden Gelegenheit des Kaiserjubiläums dem ganzen deutschen Volk seine Missionspflicht unseren Kolonien gegenüber in Erinnerung zu bringen.«[97] Man hoffe daher besonders darauf, auch diejenigen anzusprechen, »die bisher für die Mission und namentlich für ihre Förderung in unseren Kolonien noch wenig Interesse und Teilnahme an den Tag gelegt haben.«[98] Die Höhe der Spende, fast 3,5 Millionen Mark, wurde als

---

und dem Evangelium. Predigt über Röm. 1, 14.15 zu Eröffnung der Kolonialmissionstage in Dresden am 25. Juni 1911, Leipzig 1911, S. 13. Auf der Tagung wurde schließlich die Pflicht zur Mission und ihre Bedeutung für die Kolonien unterstrichen. Vgl. auch *Carl Meinhof,* Laßt doch die Heiden, wir haben zu Hause Not genug, Berlin 1912, S. 25 f. *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 7–8, betont, dass der koloniale Besitz ohne Zweifel die Missionsunternehmungen befördere, dies allein reiche aber noch nicht aus, da den »Kolonialfreunden« häufig die »innere Teilnahme« am Missionswerk fehle. 1896 konstatierte er, dass keineswegs alle »Kolonialfreunde« auch »Missionsfreunde« geworden seien. Vgl. *Gustav Warneck,* Der Anteil des evangelischen Deutschlands an dem Werke der Weltchristianisierung, in: AMZ 23 (1896), S. 3–10, S. 6. Vgl. dazu auch: *Klaus J. Bade*, Einführung: Imperialismus und Kolonialmission: das kaiserliche Deutschland und sein koloniales Imperium, in: ders. (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 1–28, S. 14–16.

[95] *Chr. Schomerus,* Die allgemeine Hannoversche Missionskonferenz in Göttingen am 3. Juni 1913, in: Hermannsburger Missionsblatt 60 (1913), S. 242–244, S. 242. Vgl. auch *Carl Mirbt*, Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, Tübingen 1910, S. 3.

[96] *Haußkeitern,* Die evangelische Mission in den deutschen Schutzgebieten, Halle 1910, S. 17.

[97] Kaiserjubiläums-Spende, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1913), S. 97–98, S. 97.

[98] Ebd, S. 98. Vgl. dazu auch: Winke zur Werbetätigkeit für die evangelischen Missionen in den deutschen Kolonien aus Anlaß der Nationalspende zum Kaiserjubiläum, Magdeburg 1913. Hier wird dafür plädiert, den religiösen Faktor der Mission zwar nicht zu verschweigen, aber diesen als fördernd für die Kolonisierung darzustellen, um so auch solche Kreise zum Spenden zu bewegen, die sonst nur schwer zu erreichen seien, weil sie sich von einer allzu strengen Betonung der Religion »abgestoßen« fühlten. Hermannsburg verkündete in einem extra für die Nationalspende gedruckten Flugblatt »Wir wünschen deshalb dringend, daß in den weitesten Schichten unseres Volkes die Verpflichtung, welche das christliche Mutterland gegen seine Kolonien hat, ernst empfunden werden,

positives Zeichen gewertet, dass ein Mehr an Missionsgaben durchaus möglich sei; gleichzeitig wurde der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass diese Spende nicht einmalig gewesen sei, sondern sie »die Opferfreudigkeit auch für die Zukunft heben und stärken wird«.[99] Um dies zu befördern, wurde eigens eine Stiftung, die »Deutsche evangelische Missionshilfe«, gegründet.[100]

Wie stark die gegenseitige Verschränkung von »Missionszeit« und Imperialismus zeitgenössisch begriffen wurde, zeigt der Aufruf zu Gründung einer Allgemeinen Missionskonferenz im Gebiet der Hannoverschen Landeskirche ebenfalls im Jahr 1913, in dem darauf aufmerksam gemacht wurde, wie stark die Missionierungsarbeit vom Kolonialismus und den damit zusammenhängenden infrastrukturellen Möglichkeiten und Verbesserungen, die einen einfacheren Zugang zu den zu Missionierenden ermöglichten und so ebenfalls Kennzeichen einer neuen »Missionsära« seien, profitiere:

> »Es ist Missionszeit, kaufet sie aus! Immer allgemeiner, immer lauter, immer dringender erschallt dieser Ruf in die Christenheit. Weit geöffnet sind die Türen zu den großen Kulturvölkern Asiens und zu den kulturarmen Negern Afrikas […]. Durch die Entdeckungen und Erfindungen der Neuzeit, durch die Zivilisation der europäischen Mächte in den fremden Erdteilen, durch den Welthandel und Weltverkehr, ist der Mission eine Gasse gebahnt worden, wie nie zuvor. Tausende von Missionsarbeitern und Missionsarbeiterinnen sind durch die Türen eingegangen und predigen die Heiden den Namen unseres Herrn und Heilands.«[101]

Trotz dieser Nähe, die hier zum Kolonialdiskurs aufgebaut wurde, blieben die Missionsgesellschaften gleichzeitig auf Distanz und lehnten eine reine Kulturarbeit ab. Eine Hebung der Kultur sei nur als Folge von Mission zu erreichen. Mission

---

und daß durch die Jubiläumsspende die Missionsarbeit auf dem Kolonialgebiete, auch die Arbeit der Missionsschulen und Missionsärzte, tatkräftig gefördert werden möchte.« Ev.-luth. Stadtkirchenarchiv Hildesheim (StKAHi), PfA St. Lamberti, P 361 Äußere Mission, Die Nationalspende zum Kaiserjubiläum für die christlichen Missionen in den deutschen Kolonien und Schutzgebieten, S. 1. Dieses Flugblatt wurde auch im Hermannsburger Missionsblatt 60 (1913), S. 99, abgedruckt. Die Missionsgesellschaften versuchten durch solche Flugblätter und besondere Berichterstattungen ihre Freundeskreise zu mobilisieren, ihre Spende mit einer besonderen Bestimmung zu versehen, da die Spenden ansonsten zwischen allen Missionsgesellschaften geteilt wurden. Hierbei wurden sie von den kirchlichen Zeitschriften massiv unterstützt. Allein in der Hannoverschen Pastoralkorrespondenz (im Folgenden HPK) erschienen 1913 fünf Artikel, die sich mit der Nationalspende und der Möglichkeit der besonderen Bestimmung auseinandersetzten. Vorgeschlagen wurde darin »entweder 1. Für den Hermannsburger Kolonial-Missionsfond oder 2. Für die Leipziger Mission in deutsch-Ostafrika« zu spenden. Vgl. Nationalspende, in: HPK 41 (1913), S. 89. Hermannsburg hatte ebenfalls einen Teil der Spende erhalten, da sie 1913 die Erschließung eines Missionsgebietes in Deutsch-Ostafrika vorbereiteten und dafür bereits einen Kolonialfonds angelegt hatten. Vgl. dazu auch *Fr. Raeder*, Zu Epiphanias 1914. An die Freunde der Hermannsburger Mission, Hermannsburg 1913.

[99] Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1913, S. 5.

[100] Vgl. *Moritzen*, Koloniale Konzepte, S. 64.

[101] Landeskirchliches Archiv Hannover (LKAH), A12d 657, Landessuperintendentur Aurich, Missionskonferenz, Aufruf zur Gründung einer Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz. Sehr ähnlich auch *Warneck*, Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden? Vortrag auf der Missionskonferenz in Kulmbach, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1900), S. 241–244, S. 242.

dürfe sich demnach nicht in den alleinigen Dienst kolonialer Interessen stellen.[102] Als 1905 der Vorschlag aufkam, dass sich die deutschen Missionsgesellschaften nur auf die deutschen Kolonien konzentrieren sollten, wurde dieser insbesondere von den lutherischen Missionsgesellschaften vehement mit Rückgriff auf den allgemeinen Missionsbefehl abgelehnt.

> »Das Ziel der Mission ist uns vom Missionskönig klar und deutlich vorgezeichnet: Lehret (machte zu Jüngern) alle Völker«! Der König hats befohlen: der Zirkel der Mission soll die ganze Welt umfassen. Wer darf es wagen, ihm zu widersprechen und den Umkreis einzuengen?! Wie das Christentum Weltreligion, so die Mission Weltmission. Ihre Arbeit ist darum inter-, ja übernational. In ein solches Werk nationale Beschränkung hinzutragen hieße seinen Lebensnerv unterbinden.«[103]

Gleichzeitig bemühte man sich zu betonen, dass die lutherischen und die protestantischen Missionsgesellschaften die deutschen Kolonien nicht vernachlässigten, vielmehr in jeder deutschen Kolonie mehrere evangelische Missionsgesellschaften tätig seien. Die Arbeit der Missionierung müsse dennoch unter allen Umständen von der nationalen Politik unabhängig bleiben.[104]

Ein solches Aussagenmuster kann für diesen Diskursstrang als typisch gelten. Zum einen waren sich die Missionsgesellschaften bewusst, dass sie von der kolonialen Begeisterung – wie stark ausgeprägt auch immer sie für das Kaiserreich angenommen werden kann – profitierten. Durch den Eintritt Deutschlands in den Kreis der Kolonialmächte hatte sich das Interesse am Außereuropäischen, für das die Mission ja bereits seit dem 18. Jahrhundert als Expertin gelten konnte, vergrößert. Eine Verbreiterung der Unterstützungsbasis für Mission schien möglich und ließ sich auch an. Gleichzeitig konnten sich die lutherischen Missionsgesellschaften jedoch nicht gänzlich als Hilfsmittel des Kolonialen in der Heimat präsentieren, ohne ihre eigene theologische Begründung aufzugeben. Konzeptionell wurde daher eine eigene Positionierung in einem funktionalen Verhältnis von Mission und Kolonialmacht angestrebt und dies theologisch mit Rekurs auf den Missionsbefehl begründet. Grundlage war dabei eine universalistische Idee vom Christentum, das sich als Weltreligion unabhängig vom Nationalstaat durchsetzen

---

[102] *Ihmels,* Wir sind Schuldner beides, S. 4 und 9. Ebenso auch *Gustav Warneck,* Die christliche Mission und die überseeische Politik. Vortrag auf der Missionskonferenz der Prov. Sachsen am 12. Februar 1901 zu Halle, Berlin 1901, S. 5 und 13. Vgl. auch *Horst Gründer*, Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Weg zur Kolonialmission, in: Klaus J. Bade, Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 68–102. Gründer sieht eine Entwicklung bis hin zum Ersten Weltkrieg, in deren Verlauf auch die älteren Missionsgesellschaften ihren Widerstand gegen eine Kolonialmission zunehmend aufgegeben hätten.

[103] *Richard Handmann*, Trübungen des Missionswesens, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt (1905), S. 177–180, S. 177 [Hervorhebungen im Original].

[104] Missionen in den deutschen Schutzgebieten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1905), S. 193. Vgl. auch *von Schwartz*, Politik und Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1905), 23, S. 561–562.

sollte.[105] Damit wurde nicht die Mission zum Hilfsmittel des kolonialen Projektes, sondern dieses zum Hilfsmittel der Missionsbewegung erklärt. Für die heimatliche Basis der Missionsarbeit wurde es damit für möglich erklärt, Mission zu unterstützen, und zwar unabhängig von einer Positionierung zum kolonialen Projekt.

2.2. Mission auf eine breitere Basis stellen: die Kirche als Missionsinstitution

Der Rekurs auf den Missionsbefehl als Grundargument und die Definition von Missionsarbeit als »allgemeiner Christenpflicht« ermöglichte eine erneute Aushandlung des Verhältnisses von Mission und Amtskirche, in dessen Verlauf das Engagement für Äußere Mission als Aufgabe der Amtskirche in den Tätigkeitsbereich der Pastoren verschoben wurde.

Besonders deutlich wird dies in einem Vortrag, der 1896 in Celle von Paul Tschackert gehalten wurde. Die Kirche könne sich ihrem Missionsauftrag nicht entziehen, schließlich sei der »Missionsbefehl« ein »Bedürfnis der christlichen Kirche«.[106] Daher könne Missionsarbeit und Arbeit für die Amtskirche nur gleichberechtigt nebeneinander und füreinander arbeiten, kurz: »Kirchlichkeit und Missionssinn müssen koexistente Begriffe werden, so daß man keinen ohne den anderen mehr denken kann.«[107] Eine gegenseitige Zusammenarbeit wurde dabei so entworfen, dass Mission durchaus eine Sache der Missionsgesellschaften bleibe und der Kirche diesen Dienst abnehme, die Kirche gleichzeitig aber die Missionsarbeit durch Gebet und Spenden nach Kräften unterstütze.[108] Mission sollte damit nicht nur in die alltägliche Gemeindearbeit integriert werden, sondern auch ein elementarer Bestandteil von Berichterstattungen auf Synoden etc. sein.[109]

Dieser Entwurf korrespondierte mit den gleichzeitig festgestellten Veränderungen im Vereinswesen, auf denen das Missionsleben bisher aufgebaut war. So

---

[105] Vgl. *Mirbt,* Mission und Kolonialpolitik, S. 7. Inwiefern sich dieses konzeptionelle Verhalten auch in den Berichten über die Mission in den Missionszeitschriften niederschlug, wird in Kap. 3 untersucht.

[106] *Paul Tschackert,* Die Mission. Vereinssache oder Aufgabe der Kirche?, Leipzig 1897, S. 8–9. Vgl. dazu auch den deutlich euphorischeren Vortrag von *Johannes Schröder,* Handel und Mission. Vortrag gehalten im Laien-Missionsbund zu Berlin, Bremen 1909.

[107] *Tschackert*, Die Mission, S. 4.

[108] Ebd., S. 14. Mit ähnlicher Argumentation z. B. *Wilhelm Wendebourg*, Die freie Mission. Ein Werk der Kirche. Vortrag gehalten auf den Missionskonferenzen in Lehrte am 4. Mai und in Wunstorf am 5. Mai 1898, Hannover 1898, S. 4 und S. 14, und *Mirbt,* Mission und Kolonialpolitik, S. 17.

[109] Vgl. ebd., S. 15. Ebenso wurde gefordert, die Mission im Schulunterricht, besonders in der Volksschule, zu thematisieren. Ebd., S. 17. Siehe dazu z. B. auch *Warneck,* Pflanzung und Pflege, oder das als Streitgespräch konzipierte Büchlein von *Meinhof*, Laßt doch die Heiden, S. 30–33. *Moritzen*, Koloniale Konzepte, wertet dies als Weg der Missionsgesellschaften zum ›Nationalprotestantismus‹. Dies ist m. E. zu überspitzt formuliert, lag doch keinesfalls allen Missionsgesellschaften daran, eine nationale Kolonialmission zu fördern, auch wenn sie auf eine breitere Unterstützung ihrer Arbeit durch die Kirchengemeinden hofften.

erschien 1890 ein Artikel in der Allgemeinen Missionszeitschrift,[110] in dem auf bereits vollzogene bzw. noch im Vollzug begriffene Veränderungen im Vereinswesen der Missionsunterstützungsvereine aufmerksam gemacht wurde. Festgestellt wurde hier, dass die meisten Missionsvereine keine Missionsunterstützungsvereine im eigentlichen Sinne mehr seien, da sie ihre Gaben nicht mehr nur einer Missionsgesellschaft zuwendeten.[111] In einem Nachwort zu dem Artikel griff der Herausgeber der Zeitschrift dies auf. Es sei eine »Thatsache, daß die civilen alten Missionsvereine eigentlich keine Vereine mehr sind«; eigentliche Vereine seien nur noch Frauenvereine in den Städten, da nur diese noch regelmäßig Versammlungen abhielten. Für die restlichen Vereine, besonders solche in Nord- und Ostdeutschland, gelte:

> »Weit die große Majorität der sog. Missionsvereine besteht nur aus einem Vorstande, oft nur aus einem Präses, ist also nur ein Kompaniestab, keine Kompanie, hat keine festen Mitglieder, geschweige daß diese Mitglieder sich je vereinten zu Gebet, Beratung u. s. w. In weit den meisten Fällen bilden einige Geistliche den ganzen Verein, und ihre Thätigkeit beschränkt sich lediglich auf die Veranstaltung von Missionsfesten, Erstattung von Missionsberichten und Sammlung von Missionsbeiträgen.«[112]

Diese Entwicklung sei vor allem auf die Veränderung der kirchlichen Lage zurückzuführen.[113] Tatsächlich, so auch die anderen Beiträge, die das Thema Missionsvereine aufgriffen, habe die Missionssache selbst eine Veränderung erfahren, der eine Verengung auf Vereinsarbeit nicht mehr gerecht werde. Sei die Missionsarbeit um 1800 noch vornehmlich eine Angelegenheit »erweckter Laien und pietistischer Zirkel« gewesen, sei sie nun »eine Sache wesentlich der evangelischen Pfarrer«, ja in den meisten Fällen von Superintendenten.[114] Daher solle die »Missionssache« nur noch ausnahmsweise als eine Angelegenheit der Vereine angesehen werden, sie sei vielmehr, so die einhellige Meinung vonseiten der Vertreter der Missionsgesellschaften, »der Regel nach aber als evangelische Gemeindesache anzusehen.«[115] Sehr deutlich entwarfen die Missionsblätter, die vermutlich fast

---

[110] Diese hatte es sich zum Ziel gesetzt, sowohl »eine möglichst allseitige Kunde von den wichtigsten neuesten Ereignisse auf dem Missionsfelde« zu geben als auch »für die Heimath eine praktische Tendenz zu haben«. Sie richtete sich vor allem an Pastoren und die Vertreter der Missionsgesellschaften sowie an diejenigen, die sich besonders für die Mission interessierten, zum Teil lasen auch Missionare die Zeitschrift. *Gustav Warneck*, Dic cur hic? Unser Programm, in: AMZ 1 (1874), S. 1–10, S. 8–9.

[111] *August Wilhelm Schreiber*, Die Organisation der heimatlichen Missionsgemeinde, in: AMZ 17 (1890), S. 145–153.

[112] *Gustav Warneck*, Nachwort des Herausgebers zum Artikel von A. W. Schreiber, Die Organisation der heimatlichen Missionsgemeinde, in: AMZ 17 (1890), S. 155–158, S. 156–157.

[113] Vgl. ebd., S. 158.

[114] *Danneil*, Vereine oder Gemeinde. Sehr ähnlich dazu auch im Missionsblatt der Leipziger Mission *Richard Handmann*, Wie viel ist uns die Mission wert? Zur Epiphaniaszeit, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt (1895), H. 3, S. 41–43, v. a. S. 41.

[115] *Damneil,* Vereine oder Gemeinde, S. 422. Parallel dazu wieder *Handmann*, Wie viel ist uns die Mission wert, S. 43. Teilweise hieß es sogar, die Organisation des Missionssinns durch Vereine werde der Größe der Sache nicht gerecht, ein Verein könne daher nur dort sinnvoll sein, wo es kein Missi-

ausschließlich von eben diesen Pfarrern gelesen wurden,[116] hier ein machtvolles Programm, mittels dessen sie die Unterstützung der Missionsgesellschaften auf eine breitere Basis stellen wollten.

> »Aber sehr viel wäre schon gewonnen, wenn nunmehr die rechte Schätzung des Missionswerkes in allen kirchlichen Kreisen sich Bahn brechen würde. Dann würde von selbst sich die Nötigung ergeben, die Mission als eine der Hauptaufgaben der ganzen Kirche anzusehen und sie also besonders auch in die Gemeinden und Kirchen hineinzutragen, in denen sie bisher noch nicht vertreten oder nur als Stiefkind behandelt ward, um ihr die Stellung zu erobern, die ihr gebührt.«[117]

Dieses Ziel war umso wirkmächtiger, als es als besondere Eigenschaft der deutschen Mission propagiert wurde. So verkündete Carl Mirbt zum Beispiel auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, dass es nicht das Ziel der deutscher Mission sei, »einzelne Freunde der Mission zu gewinnen und sie in Vereinen zusammenzuschließen«, sondern »die kirchlichen Gemeinden« insgesamt daran zu gewöhnen, »Mission als Christenpflicht anzusehen und zu unterstützen.«[118] Demnach sollten sich Pastoren als »rechte Missionsagenten« verstehen, und zwar nicht nur, um sich um »Missionsgaben«[119] zu bemühen, sondern vor allem zum Wohle ihrer eigenen Gemeinden, an denen sie sich versündigten, wenn sie ihnen diese »Lebensquelle«[120] vorenthielten. Das Engagement für Mission und der Grad an christlichem Glauben in einer Gemeinde stünden demnach in einem Wechselverhältnis.[121] So diene einerseits »das Zeugnis von dem im Missionswerk erbrachten Tatbeweis des Glaubens zur Weckung und Stärkung des geistlichen Lebens einer Gemeinde«, andererseits sei es allerdings auch ohne Zweifel, »daß das Missionsleben einer Gemeinde mit innerer Triebkraft aus ihrem geistlichen Leben herauswächst und aus demselben herauswachsen muß, wenn es nicht eine Treibhauspflanze, sondern gesund und kräftig sein soll«. Darum gehöre »die Pflege des Missionssinns in der Gemeinde zu den amtlichen Obliegenheiten des Pastors«.[122] Der Erfolg in der Gemeinde hänge demnach ursächlich mit dem Engagement des Gemeindepastors zusammen.[123]

---

onslebens gebe; sei dies aber geweckt, »da würde ein Verein etwas Störendes haben und dem Missionsleben den Schmelz der unvermittelten Gemeinschaft mit seiner Quelle nehmen.« *Christoph Schomerus*, 1890–1915. 25 Jahre Hermannsburger Missionsgeschichte. Festschrift zum 25jährigen Amtsjubiläum des Missionsdirektors Pastor D. theol. Georg Haccius, Hermannsburg 1915, S. 22.

[116] Vgl. dazu auch Kap. 3.1.

[117] *Handmann*, Wie viel ist uns die Mission wert, S. 43 [Hervorhebungen im Original].

[118] Vgl. *Carl Mirbt*, Die Eigenart der deutschen Mission. Vortrag auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, Juni 1910, Basel 1910, S. 7–8 [Hervorhebungen im Original].

[119] Wie wird der Missionssinn in den Gemeinden geweckt und gepflegt?, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1906), 10, S. 233–235, Zitate S. 235.

[120] *Axenfeld,* Die Eingliederung der Arbeit für die Mission in die ordentliche pastorale Arbeit, in: AMZ 30 (1903), S. 445–457.

[121] Ebenso auch *J. Hesse*, Die Mission auf der Kanzel. Ein missionshomiletisches Hilfs- und Handbuch, Stuttgart ^{2}1897, S. 17.

[122] Findet die gegenwärtige große Missionszeit ein großes Geschlecht in der missionierenden Christenheit?, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1910), 6, S. 137–139, S. 139. [Hervorhebungen

Verbunden mit der zumindest geforderten Integration der Mission in die Amtskirchen wurde die Frage nach der Bedeutung von Konfession in der Äußeren Mission.[124] Zwar müsse es eigentlich das Ziel sein, die sogenannten ›Heiden‹ zu Christen zu bekehren – und nicht zu »Lutheranern« –, dennoch müsse beachtet werden: »je schärfer nun in der Heimat das konfessionelle Bewusstsein geprägt ist, desto mehr wird es sich auch in der Mission geltend machen.«[125] Auf einer Missionskonferenz in Lehrte forderte Wilhelm Wendebourg, ein in der Mission engagierter Pastor und Herausgeber einer volksnahen Missionszeitschrift, sogar: »die Mission einer lutherischen Kirche kann nur lutherisch sein.«[126] Konfession wurde damit auch in den Missionsgebieten zu einem wichtigen Unterscheidungsmerkmal, das weit tiefgehender wirkte als Debatten um die nationale Zugehörigkeit einzelner Missionsgesellschaften.[127]

Die Frage nach der Konfession strukturierte dabei nicht nur den Diskurs um die Missionierung selbst, sondern wurde auch ein wesentliches Ordnungskriterium im Diskurs um die heimatliche Missionsgemeinde, das vor allem in Spendenaufrufen seine Wirkmächtigkeit entfaltete. Zusätzlich lässt sich in dem Diskursstrang, der die Spendenthematik thematisierte, eine Besonderheit gegenüber dem restlichen Diskurs zum heimatlichen Missionsleben beobachten. Ließ sich bei den Diskursen um den Missionsbefehl und auch um das Verhältnis zum Kolonialstaat keine Differenzierung zwischen den verschiedenen Diskursebenen der allgemeinen und besonderen Missionsblätter oder derjenigen der Vereine feststellen, fand hier eine Differenzierung statt, indem die Spendenthematik mit anderen Identitätsdiskursen verwoben wurde.

---

im Original]. Mit den »amtlichen Obliegenheiten« wird eine Formulierung von Gustav Warneck aufgegriffen: *Warneck,* Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden?.

[123] Vgl. auch *Meinhof,* Die Mitarbeit der Laien, S. 24, oder *Th. Öhler*, Was kann die heimatliche Kirche von der Mission der Gegenwart lernen? Mit einem Nachwort des Herausgebers, in: AMZ 35 (1908), S. 217–233, S. 224.

[124] Zur Bedeutung der Konfession siehe einführend *Hölscher,* Konfessionspolitik in Deutschland.

[125] *Achelis,* Lehrbuch der praktischen Theologie. Bd. 2, S. 490.

[126] *Wendebourg*, Die freie Mission, S. 5.

[127] Hier lässt sich auch das immer wieder bemühte Narrativ um die ›Hinterhältigkeit der Katholiken‹ einordnen, die weniger darauf aus seien, ›echte Heiden‹ zu missionieren, als vielmehr die mühsam zum Protestantismus Missionierten zum Katholizismus hin abzuwerben. Hier wurde auf Kulturkampfstereotype zurückgegriffen. So wird im Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins auf »die Verlockungen durch die römische Jesuitenmission« verwiesen, »die es sich zur Aufgabe macht, das Werk der Evangelischen [hier die Arbeit der Leipziger Mission in Indien, K. W.] zu stören.« Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1890, S. 12. Noch deutlicher *Hans von Schubert,* Aufgaben und Aussichten der evangelischen Mission und die Verantwortung der lutherischen Kirche. Eine Umschau und ein Weckruf an der Wende des Jahrhunderts. Vortrag gehalten auf der dritten schleswig-holsteinischen Missions-Conferenz zu Schleswig am 25. Oktober 1899, Schleswig 1900, S. 17–19. Vgl. auch *Gustav Warneck,* Die Pflichten des Evang. Bundes in Sachen der evang. Mission. Vortrag gehalten bei der 4. Generalversammlung des Evang. Bundes in Stuttgart am Donnerstag, 25. September 1890, Leipzig 1890. Vgl. auch Die Katholiken am Kilimandscharo, in: Hermannsburger Missionsblatt 48 (1901), S. 125–126.

Eine erste Abgrenzung mittels Konfession wurde zu den Katholiken gezogen. Hier wurden die Finanzmittel der katholischen Missionen als Ansporn aufgefasst, ähnliche Mittel aufzubringen. Dies fand seinen Höhepunkt abermals in der Nationalspende, in deren Vorfeld die evangelischen Missionen explizit darauf aufmerksam machten, dass auch die Katholiken zur Spende aufgerufen seien, es also notwendig sei, die eigene Tatkraft unter Beweis zu stellen. Auch verband der Evangelische Bund den Aufruf zur Mission mit der Konkurrenz zum Katholizismus und argumentierte mit der »protestantischen Ehre«, sich der Mission besonders anzunehmen. [128] Publikationen, die sich an ein größeres protestantisches Publikum wandten, sprachen daher auch von der Leistung der »evangelischen Kirche Deutschlands«[129], obwohl es diese freilich nicht gab. Fast scheint es, als ob hier eine Überwindung der konfessionellen Grabenkämpfe in der Äußeren Mission angestrebt würde, ohne dass jedoch zugleich eine Frontstellung Katholizismus – Protestantismus aufgegeben würde.[130]

Missionsblätter der einzelnen Missionsgesellschaften, insbesondere der lutherischen, griffen diesen Diskursstrang nicht auf. Vielmehr argumentierten sie durchgehend mit der Missionspflicht der »lutherischen Kirche«. Besonders die Leipziger Missionsgesellschaft verstand sich bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Missionsgesellschaft der lutherischen Kirche – und das durchaus international.[131] Auch die Hermannsburger betonten ihr lutherisches Bekenntnis, dem sie zudem eine dezidierte Hannoversche Prägung gaben, indem sie sich als Mission der Hannoverschen Landeskirche präsentierten.[132] Beide Missionsgesellschaften machten damit ihr Fortbestehen vor allem von der Spendenfreudigkeit der lutherischen Gemeinden abhängig.[133] Deutlich wirkten hier also bereits andere Sagbarkeitsregeln und Normen der Propaganda von Mission.

---

[128] *Haußkeiterm,* Die evangelische Mission in den deutschen Schutzgebieten. Vgl. auch *Chr. Schomerus,* Die allgemeine Hannoversche Missionskonferenz in Göttingen, S. 243.

[129] Vgl. z. B. *Mirbt*, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission, S. 39.

[130] Kaiser beschreibt nur diesen Zusammenhang, wenn er von Bibel- und Missionsgesellschaften spricht, und übersieht dabei zweierlei: Zum einen unterlagen auch die Missionsgesellschaften einem Wandel in ihrer konfessionellen Ausrichtung, wie es auch die Zeitgenossen bereits bemerkten, zum zweiten missachtet Kaiser die unterschiedlichen Perspektiven, die auf die Vereine geworfen wurden und analysiert sie nur von ihrer ursprünglichen Konzeption her. Dass die Mitglieder oder Unterstützer evtl. etwas Anderes mit dem Verein verbanden, lässt er außer Acht. *Kaiser,* Die Formierung des protestantischen Milieus, S. 274. Für die zeitgenössische Interpretation des Wandels in der konfessionellen Ausrichtung siehe bspw. *Mirbt*, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission. Forschungen zur Konfessionalisierungsthese greifen auf dieses Argument zur Erklärung der Popularität des Gustav-Adolph-Vereins und des Evangelischen Bundes (gegründet 1886) häufig zurück.

[131] *Niels-Peter Moritzen,* Werkzeug Gottes in der Welt. Leipziger Mission 1836 – 1936 – 1986, Erlangen 1986, S. 16.

[132] Vgl. *von Reeken,* Kirchen im Umbruch, S. 75.

[133] Vgl. *Mirbt*, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission, S. 12. So heißt es 1899 im evangelisch-lutherischen Missionsblatt: »Wie unsere Mission von Anfang an ein Band war für die lutherischen Landeskirchen und Gemeinschaften innerhalb und außerhalb Deutschlands und es auch jetzt noch immer sein will für die mit ihr verbundenen Kreise – ein Band, das gerade in unsrer

Die Vereine bzw. »Missionsfreunde« griffen dies ebenfalls auf, wandelten es aber stärker auf sich selbst hin:

> »Es ist nur eins, was uns diesmal am Herzen liegt, indem wir die Jahresrechnung unseres Missionsvereins vorlegen. Wir wollen es gleich so deutlich als möglich ansprechen, und hier voranstellen, so daß es jedem, der diesen Jahresbericht zur Hand nimmt, sofort in die Augen fällt: Unsere Beiträge zu dem Werke der Mission müssen auf der ganzen Linie erheblich gesteigert werden. Warum? Weil die Missionsanstalten, mit denen wir verbunden sind [d. i. Hermannsburg und Leipzig, K. W.], deren Schuldner wir sind, es dringend bedürfen und inständig erbitten […] wenn es nicht zur Unehre der lutherischen Kirche heißen soll: Sie huben an zu bauen und können es nicht hinausführen.«[134]

Deutlich wurde hier also die konfessionelle Aufgabe herausgestellt und der überkonfessionelle Missionsgedanke konfessionell und ekklesial überformt.[135] Die Betonung der Konfession und die besondere Unterstützung der Hermannsburger Mission als der Missionsgesellschaft, die als Missionsgesellschaft der Landeskirche galt, zeigen die lokale Ausprägung dieses Diskurses, der auf der Ebene des Missionsverein eng mit Diskursen um hannoversche Identität – die sich in der Betonung des Lutherischen auch gegen Preußen richtete – verbunden war.[136]

Waren die Vereine zu Beginn des 19. Jahrhunderts kleinere pietistische Zusammenkünfte gewesen und dementsprechend von der Kirchenobrigkeit eher vernachlässigt, wenn nicht sogar missachtet worden, scheint es, dass mit Einsetzen dieses Diskurses um eine neue Missionsperiode und mit der Integration der Missionsarbeit in die Kirchen die Unterstützungsarbeit für die Mission auch in die

---

so vielfach veränderten kirchlichen Lage besondere Bedeutung hat, – so ist auch die Bethätigung solcher Gemeinschaft am Werke in der öffentlichen wie privaten Fürbitte, das Zusammentreffen vor Gottes Thron in einerlei Anliegen, von großem Werte und Segen – wie für das Werk, so für die Betenden.« Briefkasten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1899), S. 64.

[134] Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1907, S. 1. Noch deutlicher wird dies bei einem Verein in Schleswig Holstein: »Gilt der Missionsruf in so entscheidungsvoller Zeit allen, die Christum lieb haben, so doch besonders den deutsch-lutherischen Kirchen. Wir feiern in diesen Tagen zum letzten Mal Reformationsfest und Luthers Geburtstag im alten Jahrhundert. Möchte im neuen Jahrhundert in vielen Gemeinden und Herzen der Geistesbetrieb erwachen, mit der Siegesfreudigkeit eines Luther Hammerschläge zu thun an die Thore der Heidenwelt und seinen Glauben, wenn ›auch die Welt voll Teufel wäre‹, doch dieser zu bringen. Denn die Stunde Gottes ist da«. *Von Schubert*, Aufgaben und Aussichten, S. 24.

[135] Vgl. *Wolfgang A. Bienert,* Die Gemeinde als Trägerin der Mission. Lutherische Mission in Hermannsburg, in: Volker Stolle (Hg.), Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission), Münster 1993, S. 20–35, S. 27, und *Werner Klän,* Die Fortentwicklung des Missionsimpulses der Erweckung unter den Bedingungen konfessioneller Kirchenbildung, in: Volker Stolle (Hg.), Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission), Münster 1993, S. 5–20, S. 18.

[136] 1890 erschien im HM ein Artikel, der explizit die Leistung der Lutheraner mit der anderer Protestanten verglich und zu dem Ergebnis kam, »statt sich den Reformierten und Sekten gegenüber mit der reinen Lehre zu brüsten, sollte man die Ueberlegenheit der reinen Lehre dadurch zu beweisen trachten, daß man jene Kirchengemeinschaften an Missionsthätigkeit übertreffe.« Was thut die lutherische Kirche für die Heidenmission, in: HM 12 (1891), S. 1–3, S. 3.

Mitte der kirchlichen Gemeindearbeit gerückt werden sollte. Argumentativ wurde dies mit dem Verweis auf die Vorzüge von Missionsarbeit für das Gemeindeleben untermauert. Zuletzt sollte Mission als nationale und konfessionelle Aufgabe an langfristig bestehende Identitäten angeschlossen werden.

Die Aussagenmuster dieses Diskursstranges blieben über den gesamten Untersuchungszeitraum stabil – das Verschieben der Mission in den Aufgabenbereich der Kirche wurde also immer wieder neu vollzogen oder musste zumindest immer wieder argumentativ bestätigt werden.[137] Die Aussage, dass die Mission keineswegs (mehr) Aufgabe einzelner Vereinsmitglieder bzw. von Vereinen als Institution sei, wurde zusätzlich damit autoritativ verstärkt, dass Kriterien konstruiert wurden, die Pfarrer auszeichnen sollten, um ihre Aufgabe als »Missionsagent« erfüllen zu können. Diese nahmen sich als konkrete Handlungsanleitungen für Pastoren aus und erschienen sowohl in den Missionszeitschriften selbst als auch in Schriften der Praktischen Theologie, die das gesamte Gemeindeleben behandelten. Auch wurden diese diskursiven Formationen von den weiterhin bestehenden Vereinen in ihren Publikationen aufgenommen. Diese Handlungsanleitungen sollen im Folgenden untersucht werden, um Bedeutungen im Zusammenhang mit der Unterstützungsarbeit für die Mission näher zu kommen. Sie sind insofern interessant, als sie ermöglichen, Vorstellungen von der Missionsarbeit konkreter zu fassen.

2.3. Den »Missionssinn« pflegen: Missionsarbeit als pastorale Aufgabe

Die Frage, wie »Missionssinn« geweckt werden könne, und zwar als Resultat der Bemühungen der Pastoren, stand im Mittelpunkt der meisten Beiträge, die sich mit der Ausformung des Missionslebens in der Gemeinde befassten, und wurde auf Missionskonferenzen oder anderen Zusammenkünften von Pastoren häufig diskutiert.[138] Als grundsätzliche Voraussetzung einer erfolgreichen Arbeit für Äußere Mission im Rahmen »christlicher Liebesthätigkeit« wurde die Einstellung des Gemeindepastors und dessen Bereitschaft, ein »Missionsagent« zu werden, angesehen. Dieser solle Freude an der Mission haben[139], die sich neben einem gewissen Interesse vor allem darin ausdrücke, dass er Kenntnisse vom Missionswerk

---

[137] Inwiefern die Kirche sich im Göttinger Raum der Mission annahm und welche Rolle die weiterhin bestehenden Missionsvereine einnahmen, wird in Kapitel 4 untersucht.

[138] Dies reichte bis in kleinere Konferenzen einzelner Inspektionen hinein. So hielt z. B. der Superintendent aus Hedemünden auf der wieder aufgenommenen theologischen und pastoralen Konferenz im Oktober 1894 in Göttingen einen Vortrag mit dem Titel »Die Belebung des Missionssinns in unseren Gemeinden«. KKAGö, PfA Diemarden, A 144.1, Predigerkonferenzen, Einladung zur Konferenz 1894.

[139] Wie wird der Missionssinn in den Gemeinden geweckt und gepflegt?, S. 243. Mission müsse demnach zu einem »inneren Antrieb« werden.

besitze. Dieses Wissen solle er sich zunächst selbst »in der Studierstube« aneignen.[140] Die herrschende Vorstellung war, dass sich »Missionseifer« in den Gemeinden erst dann entwickeln könnte, wenn die Gemeinde etwas über Mission erfahren könne, und dieser Wissenstransfer sollte wiederum in der Hand der Pastoren liegen. Das größte Hindernis für die Ausbreitung von »Missionseifer« sei daher die Trägheit der Pastoren, sich der Sache anzunehmen[141] und die angeeigneten Kenntnisse in institutionalisierter Weise in die Gemeinde zu tragen.

Nur wenn dieser Transfer regelmäßig und planmäßig stattfinde, würden den Missionsgesellschaften gesicherte Einnahmen zufließen, was die Voraussetzung für eine erfolgreiche Missionierungsarbeit sei, und damit erst ermögliche, die »Missionspflicht der Kirche« zu erfüllen.[142]

> »Wir wissen wohl, daß die Steigerung der Opferwilligkeit für die Mission wesentlich bedingt ist durch das Wachstum christlichen Lebens in den Gemeinden, das der Herr geben muß. Aber daneben bleibt doch bestehen, daß sehr viel darauf ankommt, ob die Missionsliebe planmäßig geweckt und gepflegt wird. […] Daß feste Organisation unentbehrlich ist, wenn ein wirklicher Fortschritt angebahnt werden soll, lehrt die Erfahrung allenthalben. So wenig wir uns für befähigt und berechtigt halten, Vorschläge über die Gestaltung im einzelnen zu machen, so sehr drängt es uns, unsere Freunde nachdrücklich aufmerksam zu machen auf die Wichtigkeit der festen Organisation bis in die Einzelgemeinde hinein.«[143]

---

[140] So hieß es z. B. auf dem Missionslehrkurses in Kassel: »Die erste Arbeit besteht darin, daß der Pfarrer selbst ernstlich darangeht, sich mit der Missionssache bekannt zu machen. Ehe wir arbeiten in der Gemeinde, müssen wir arbeiten auf der Studierstube.«, *W. Hebel,* Die Arbeit des Pfarrers für die Mission innerhalb seiner Gemeinde. Referat für den Missions-Lehrkurs in Kassel (Mai 1900), Kassel 1900, S. 16. *E. Lucius,* Die Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde. Referat vorgetragen auf der elsässischen Pastoralkonferenz am 2. Juni 1885, in: ders. (Hg.), Zur äußeren und innern Mission. Vermischte Vorträge und Aufsätze, Tübingen/Leipzig 1903, S. 1–46, S. 28. Ebenso deutlich *Warneck,* Pflanzung und Pflege, S. 24. Auf der Generalversammlung der Leipziger Mission wurde schließlich der Mangel an Missionsliebe bei jüngeren Geistlichen beklagt. Diesem könne nur abgeholfen werden, wenn die Pastoren zunehmend Kenntnis von der Mission erlangten. Die Generalversammlung, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1889), S. 235–240, S. 237. Außerdem *Axenfeld*, Die Eingliederung der Arbeit für die Mission, S. 456. Die Missionsgesellschaften versuchten außerdem, die Pastoren zu unterstützen, indem sie kostenfrei aus der Missionsbibliothek Bücher verliehen. Vgl. Die Missionsbibliothek, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1893), S. 264. *Reinhold Grundemann*, Kleine Missions-Geographie und -Statistik zur Darstellung des Standes der evangelischen Mission am Schluss des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1901, Vorwort, widmet sein Buch sogar »jungen und den angehenden deutschen Pfarrern«, denen das Buch dazu dienen solle, sich die notwendigen Kenntnisse anzueignen.

[141] Vgl. *Hebel,* Die Arbeit des Pfarrers, S. 17, und *Warneck*, Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden?, S. 242. *Achelis,* Lehrbuch der praktischen Theologie, v. a. S. 499.

[142] Vgl. sehr eindrücklich: Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1908), S. 65–66 u. S. 172–173.

[143] Ebd., S. 65. Im zweiten Teil der Abhandlung wird die Rolle des Pastors, der als »Hauptpfleger des Liebeswerkes« verantwortlich für die Gebefreudigkeit seiner Gemeinde sei, näher ausgeführt. Osterhammel spricht sogar von »fund-raising« und von Mission als »business«. *Jürgen Osterhammel,* Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, S. 1236. Tyrell bezeichnet die Strategie der Missionsgesellschaften etwas weniger ökonomisch als »werbend-persuasive

Insgesamt verdichteten sich im Diskurs fünf Wege, mittels derer »Missionssinn« in einer Gemeinde geweckt und gepflegt werden könne: zum einen die Einbindung der Mission in die alltägliche pastorale Arbeit, als erstes die Sonntagspredigt (1.) und dann den Konfirmationsunterricht (2.), zum anderen Veranstaltungen, die ihren Schwerpunkt auf die Mission legten, wie Missionsstunden (3.) und Missionsfeste (4.), die als Höhepunkte bzw. als erfolgreichste Mittel der Bewerbung angesehen wurden. Hinzu kam die Verbreitung von Missionsschriften in der Gemeinde (5.).[144]

Eine besondere Stellung innerhalb der pastoralen Arbeit wurde der Sonntagspredigt eingeräumt,[145] in der mindestens alle drei Monate von der Mission gepredigt werden sollte und zusätzliche Berichte aus Missionsgebieten vom Pastor an die Gemeinde erstattet werden sollten.[146] Als Vorbereitung solle die Lektüre von Missionsblättern dienen, die vielfältige Anregungen für Ansprachen und Predigten liefern könnten.[147] Wichtiges Kriterium für eine Predigt über Mission wurde die Textgemäßheit. So sollte die Mission vor allem dann thematisiert werden, wenn es der Predigttext für die jeweilige Woche geradezu anbiete, wie das zum Beispiel Epiphanias, am Sonntag Misericordias, Pfingsten und Weihnachten der Fall sei.[148] Vorschläge, häufiger über Mission zu predigen, gab es zwar, sie wurden aber deutlich mit dem Hinweis auf mangelnden Textbezug abgelehnt.[149] Dass sowohl an Weihnachten als auch an Pfingsten, also an zwei sehr hohen Kirchenfesttagen, von der Notwendigkeit der Äußeren Mission gepredigt werden sollte, unterstreicht abermals die Bedeutung, die der Mission in diesen Blättern zugeschrieben wurde.

Zusätzlich wurde eine weitere Bedeutungsebene konstruiert, die mit der oben bereits angesprochenen Wirkung der Missionsarbeit für die Gemeinde korrelierte.

Anstrengungen«. *Tyrell,* Weltgesellschaft, S. 113. Fast wörtlich findet sich das Zitat auch in: ALMW II.8.3.1, Jahresfeier, Im Herren geliebte Freunde!

[144] Vgl. z. B. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1896, S. 4.

[145] *Warneck*, Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden?, S. 499. Vgl. auch: Unsere Missionsarbeit und die Mitarbeit der Christenheit, in: Hermannsburger Missionsblatt 56 (1909), S. 6–11.

[146] Vgl. *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers, S. 23.

[147] Was sollen wir berichten (auf Missionsfesten u. s. w.), in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1890), S. 237–239, S. 238.

[148] Vgl. *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 10–11. »Aber wo Ihr Text Ihnen Missionsgedanken vor die Füße legt, da stolpern Sie nicht darüber, sondern reden Sie davon! Die Perikopen sind voll Missionsgedanken. Von 60 Predigten kann man auch ein paar auf die Mission verwenden. Der Bau des Reiches Gottes nach außen ist so wichtig wie der Bau nach innen. Allmählich gewöhnt sich die Gemeinde an die Mission.« *Warneck,* Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden?, S. 243. Zustimmend auch *Wendebourg*, Die freie Mission. Bei Hesse hieß es sogar: »Und wie kann man predigen am Advent-, am Weihnachts-, am Epiphanias-, am Oster-, am Himmelfahrts-, am Pfingstfest, wie insbesondere am Charfreitag, d. h. wie dem betreffenden Text auch exegetisch, geschweige denn homiletisch gerecht werden, ohne auch der Heiden als Miterben all dieser Gaben zu gedenken?!« *Hesse*, Die Mission auf der Kanzel, S. 11.

[149] Vgl. *Tschackert*, Vereinssache oder Aufgabe der Kirche, S. 15. Paul Tschackert war Theologieprofessor in Göttingen. Er schlug hier vor, jede Woche über Mission zu predigen.

Demnach profitiere nicht nur die Sache der Mission von der steigenden Aufmerksamkeit durch die Sonntagspredigt, sondern auch die Gemeinde selbst, indem die Predigt an sich wirkungsvoller würde.

> »Wie lebendig und anschaulich, wie klar und farbenreich, wie überzeugend und zur Arbeit erwecklich würde manche an sich treffliche Predigt werden, wenn sie von den Taten Jesu in unsern Tagen auf dem Saat- oder Erntefeld der Mission Zeugnis ablegte vor der Gemeinde«.[150]

Gerade in Landgemeinden trete »die missionarische Erfahrung mit jugendlicher Frische, bunter Mannigfaltigkeit und lebhaftem Wechsel« dem »monotonen, trägen Einerlei« entgegen.[151] Teilweise wurde sogar gefordert, »Erweckungspredigten« zu halten und sich damit näher an die Missionsbewegung des 18. Jahrhunderts anzulehnen. Bereits englische Baptisten hatten 1784 die Widerbelebung religiösen Sinns in der Heimat und die Bekehrung von ›Heiden‹ gleichsam im Blick.[152] Vermutlich hing diese Forderung, durch die Thematisierung von Mission Predigten anregender zu gestalten, auch mit einer mangelnden Aufmerksamkeit für Predigten in dörflichen Gesellschaften zusammen.[153] So wurden »Erweckungspredigten« nicht nur zugunsten der Äußeren Mission gefordert, sondern waren eine, wenn auch nicht mit hegemonialer Diskursmacht ausgestattete Forderung innerhalb der Praktischen Theologie. Hintergrund waren zum einen die Richtungsänderung in der theologischen Wissenschaft hin zur Religionsgeschichtlichen Schule, wie sie auch in Göttingen teilweise vertreten, aber in Missionskreisen eher abgelehnt wurde, zum anderen die Beobachtung der bereits oben angesprochenen Entkirchlichung.[154]

Die Forderung, Mission stärker in der Sonntagspredigt zu berücksichtigen, fand ihren Widerhall auch in einer Reihe von Predigtsammlungen und Abhandlungen der Praktischen Theologie, die sich der Frage widmeten, wie »Mission auf der Kanzel« behandelt werden solle.[155] Ein solches »missionshomiletisches

---

[150] Findet die gegenwärtige große Missionszeit, S. 139.

[151] *Axenfeld*, Eingliederung der Arbeit, S. 451.

[152] Vgl. *Holtwick*, Licht und Schatten, S. 232, und *Karl Rennstich*, Mission – Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Geschichte des Pietismus. Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 308–319, S. 314. Vgl. auch *Gustav Warneck*, Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat, in: AMZ 8 (1881), S. 145–170.

[153] Vgl. *Dietrich*, Konfession im Dorf, S. 169.

[154] Vgl. hierzu eindrucksvoll *Wilhelm Martius*, Die erweckliche Predigt, ein Bedürfnis unserer Zeit, in: Zeitfragen des christlichen Volkslebens 22 (1897), S. 201–249. Siehe dazu ebenfalls *Friedrich Meili*, Die konkretere Gestaltung der Predigt. Habilitationsschrift, Zürich 1885. Dieser fordert die Predigten nicht nur nach ihrem Inhalt, sondern auch nach ihrer Sprache konkreter und auf die Lebensverhältnisse der Gemeinde angepasster zu gestalten (v. a. S. 13 und 15). Besonders interessant hier auch die innerhalb der theologischen Fakultät in Göttingen unterschiedlichen Positionen, vgl. dazu: *Hartmut Lehmann*, Albrecht Ritschls »Geschichte des Pietismus. Zur Entstehung und zur Konzeption eines historiographischen Jahrhundertwerks, in: ders. (Hg.) Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung, Göttingen 2010, S. 101–119, v. a. S. 118–119.

[155] Z. B. *Hesse*, Die Mission auf der Kanzel.

Hilfs- und Handbuch« erschien in mehreren Auflagen; bereits im Vorwort zu zweiten Auflage hieß es: »Die wirkliche Absicht des Verfassers aber würde doch dann erst erreicht sein, nicht wenn jeder Prediger die hier gebotene Hilfeleistung von Zeit zu Zeit benutzt, sondern wenn er – um mit D. Grundemann zu reden – ›die planmäßige Behandlung der Mission auf der Kanzel‹ sich zur Pflicht machen wollte.«[156] Um dies zu erleichtern, bot das Buch vornehmlich »Texte, Themata und Dispositionen« zu »Perikopenpredigten«, gab aber auch Vorschläge zu »Missionsfestpredigten«, zu »kürzeren Missionsfestansprachen«, zu »biblischen Missionsstunden«, Abhandlungen aus der »Missionsgeschichte«, »Biographien«, etwas über »Länder und Völker«, über »Missionare an der Arbeit«, über »Erfolge« und kleinere Bemerkungen zu »Kindermissionsstunden«. Ergänzt wurde dies durch Gebete zu verschiedenen Anlässen, einem »Datum-Kalender«, der in einer Monatstafel Daten von Aussendungen oder dem Versterben von Missionaren, der Gründung von Missionsgesellschaften und anderer möglicher Gedenktage enthielt, sowie eine Sammlung von Beispielen und Geschichten aus der Mission über »Die Heiden«, »Die Missionare«, »Die Erfolge«, »Die Heidenchristen« und schließlich in einem Kapitel, überschrieben mit »Und wir?«, kurze Abhandlungen und Anekdoten, die von frommen Spenderinnen und Spendern in der Heimat handelten, besonders häufig von Armen, die ihre letzte Gabe, häufig auch ein Vermächtnis, der Mission spendeten.[157]

An den Sammlungen und Hilfsbüchern wird zudem die unterschiedliche theologische Ausrichtung von Missionspredigten deutlich. So erschien 1908 in Göttingen bei Vandenhoeck & Ruprecht ein Werk mit dem Titel »Werde Licht! Elf Epiphanias- und Missionsfestpredigten«. Diese richteten sich, so der Herausgeber des Bändchens, an »Pfarrer, die in der Heimat für die Mission wirken«, und sollte diesen Predigttexte zugänglich machen, »in denen diejenigen Gesichtspunkte kräftig betont werden, die geeignet sind, das Interesse modern gerichteter Menschen für die Mission zu gewinnen«; für solche, »die ihre Unterstützung den älteren Missionsgesellschaften widmen«, seien sie daher wohl weniger geeignet.[158]

Neben der Betonung der sonntäglichen Predigt sollte Mission auch an anderen Orten pastoraler Unterweisung eine Rolle spielen. An vorderster Stelle stand dabei der Konfirmandenunterricht:

> »Nach meiner Erfahrung ist die eben geschilderte Methode der Weckung des Missionssinnes nicht nur die naturgemäßere sondern zugleich die fruchtbarste. In der sonntäglichen Hauptpredigt reden wir zu der Gesamtgemeinde, soweit sie kirchlichen Sinn hat

[156] Ebd., S. 4.
[157] Vgl. Ebd. Eine Inhaltsübersicht auf S. 5.
[158] *E. Rollfs* (Hg.), Werde Licht! Elf Epiphanias- und Missionsfestpredigten, Göttingen 1908, Vorwort; vgl. auch Ein neuer hannoverscher Missionsverein. Zu den heftigen Kämpfen zwischen konfessionellen Kämpfen innerhalb des Protestantismus, siehe *Hübinger*, Kulturprotestantismus. Für den Niederschlag dieser Spannungen in der Theologie siehe einführend die Beiträge in dem Sammelband *Friedrich Wilhelm Graf/Hans Martin Müller* (Hg.), Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996.

und im Schul- und Konfirmandenunterricht haben wir die gesamte Gemeindejugend zu unseren Zuhörern. So können wir über die Mission von den Dächern predigen, sie von dem Vorurteil und Mißverstand einer Winkelsache befreien und auf Schritt und Tritt sie als einen Grund- und Wesensgedanken des Evangeliums legitimieren. Allmählich höhlt der Tropfen den Stein; die Mission erscheint als eine notwendige Bethätigung des christlichen Glaubensgehorsams und so bildet sich nach und nach in der Gemeinde ein Missionsverständnis und Missionsgewissen.«[159]

Die gleichzeitige Thematisierung von Mission im Konfirmandenunterricht erschien nur konsequent. Auch hier sollte der Pastor immer wieder auf die Mission zurückkommen,[160] schließlich sei gerade diese »ernste seelsorgerische Unterweisung am besten geeignet […], auch die Missionsarbeit dem jugendlichen Gewissen als Christenpflicht einzuprägen.«[161] Gerade bei Jugendlichen oder Kindern, so die zeitgenössische Argumentation, müsse der Missionsgedanke gefördert werden, um so zuverlässige Mitarbeiter (und Spender) für die Zukunft zu gewinnen. Mission müsse »Sache der Jugend« werden. [162] Stärker als bei der Sonntagspredigt wurde beim Konfirmandenunterricht der Zusammenhang zwischen der Kenntnis und dem Verständnis von Mission mit der Tätigkeit des Spendens verbunden. Eine besondere Rolle sollten nämlich Missionsbüchsen spielen, die zum einen die Jugend auf die Mission aufmerksam machen,[163] zum anderen direkt als Sammelbüchse dienen sollten, mit denen die Konfirmanden Haussammlungen für die Mission veranstalten könnten.[164] Die Missionsgesellschaften propagierten diese Einbindung der Missionsthematik in den Konfirmandenunterricht dabei nicht nur, sondern unterstützten ihn auch institutionell. So brachten die großen Missionsgesellschaften Anfang des 20. Jahrhunderts jeweils mindestens ein Missionsblatt heraus, das sich speziell an Kinder und Jugendliche richtete.[165] Diese Blätter sollten dabei kostenfrei im Konfirmandenunterricht verteilt werden.[166]

---

[159] *Warneck,* Pflanzung und Pflege, S. 12. Mit derselben Argumentation auch: *ders.*, Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden?, S. 243.

[160] Der Konfirmandenunterricht sollte dabei den Schulunterricht, vor allem den Religionsunterricht, ergänzen, der Mission ebenfalls thematisieren sollte, wobei eine strukturell ähnliche Argumentation und Ausführung gefordert wurde, weshalb hier nur der Konfirmandenunterricht beleuchtet werden soll. Vgl. dazu auch *Gustav Warneck*, Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für Lehrer, Berlin 1889, und *Wendebourg,* Die freie Mission, S. 17.

[161] Ein Wort an unsere Konfirmanden, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1898), S. 63–64.

[162] Vgl. z. B. Wie wird der Missionssinn in den Gemeinden geweckt, S. 234, oder *Lucius*, Die Kräftigung des Missionssinns, S. 35 f.

[163] *Richard Handmann*, Gebet, so wird euch gegeben, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1895), S. 77–80, S. 80.

[164] Vgl. z. B. *Hebel,* Die Arbeit des Pfarrers, S. 28. »Gerade das jugendliche Herz ist noch der Begeisterung fähig für die große Sache. Und welche Freude es kleinen und großen Kindern gewährt, etwa alle Sonntage in ihre Büchsen als die Missionssammler Gaben für die Mission zu sammeln, das wissen alle, die diese schöne Sitte in ihrem Hause eingeführt haben. Unsere kleinen Sammelbüchsen haben sich schon in vielen Häusern, Schulen und Kindergottesdiensten eingebürgert«, Ein Wort an unsere Konfirmanden, S. 63.

[165] Bei der Leipziger Mission war dies die Kleine Missionsglocke. In der Konzeption des Blattes wurde die obige Argumentation erneut angeführt: »Das Blatt soll dazu dienen, das Interesse für die

Wurde hier die Mission deutlich in den genuinen Aufgabenbereich der Pastoren verschoben und so in kirchliche ›Lehrpläne‹ aufgenommen, sollten auch die bereits seit dem 18. Jahrhundert durchgeführten und zunächst von Vereinen bzw. kleineren Gruppen organisierten Veranstaltungen in den Aufgabenbereich der Pastoren übergehen. Dies betraf vor allem Missionsstunden und Missionsfeste.

Erstere sollten regelmäßig, vor allem im Winter abgehalten werden und dazu dienen, der Gemeinde Kenntnisse von der Mission zu vermitteln.[167] Sie galten damit als Vermittlungsräume par excellence. Die inhaltliche Gestaltung der Missionsstunden lag dabei in der Hand des jeweiligen Pastors. Welche Schwerpunkte in den Missionsstunden gesetzt werden sollten, sollte sich dabei nach den Zuhörenden richten. Vor allem solle sich der Pastor nicht entmutigen lassen, schließlich liege es »in der Natur der Sache«, dass die Zahl der Besucherinnen und Besucher kleiner als im Hauptgottesdienst sei. »Aber dieser kleinere Kreis umschließt die religiös lebendigsten, die für die Mission am meisten interessierten Gemeindemitglieder.«[168] Insofern sei die Missionsstunde von besonderer Bedeutung für diejenigen Gemeindemitglieder, die sich bereits für die Mission interessierten.[169]

Wesentlich sei, dass ein Pastor jede Stunde inhaltlich abschließe und sich in Sprache und Darstellungsweise an die Gemeinden anpasse.[170] Vortragsweise und Inhalt seien dementsprechend konstitutiv für den Erfolg der Missionsstunde, der damit einzig von dem Vermögen des jeweiligen Pastors abhing:

> »Bilder, lebendige Gestalten aus der Geschichte sind für das Missionsstundenbedürfnis fesselnder und auch lehrreicher. Im ganzen kann man abwechseln mit 3 Arten von Missionsstunden: biblischen, geschichtlichen, biographischen. Die biblischen sind wesentlich Textauslegung und Textillustrierung durch Züge und Erlebnisse aus der Mission;

Mission, insbesondere die Leipziger Mission, bei der Jugend, und zwar sowohl bei Schulkindern, als bei Konfirmierten zu wecken und pflegen und ihr Anleitung zu geben, wie sie durch Gebet und Opfer an der Missionsarbeit mitwirken kann.« ALMW II.19.7, Kleine Missionsglocke. Anweisungen für das Jugend Missionsblatt. Das Hermannsburger Missionsblatt hieß »Missionsblatt für die Jugend« und war das erfolgreichste der Blätter Hermannsburgs. Es erreichte zeitweise eine Auflage von 36000 Stück. Vgl. *von Miquel*, Protestantische Publizistik, S. 71.

[166] Vgl. Ein Wort an unsere Konfirmanden, S. 64.

[167] In der Kriegszeit des Ersten Weltkriegs sollten Missionsstunden sogar Missionsfeste ersetzen und daher in der Passionszeit abgehalten werden. Vgl. Für Missionsstunden in der Passionszeit, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt 70 (1915), S. 87–88.

[168] *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 17. Vgl. auch bereits *ders.*, Rückwirkungen, S. 153.

[169] Vgl. Wie wird der Missionssinn in den Gemeinden geweckt und gepflegt?, S. 234. Klagen über einen sehr verminderten Besuch von Missionsstunden gab es sogar in Hermannsburg selbst. Vgl. Aus unserm winterlichen Missionsleben in der Heimat, in: Hermannsburger Missionsblatt 42 (1895), S. 28. Vgl. auch *Hesse*, Die Mission auf der Kanzel, S. 31–33.

[170] Vgl. *Lucius*, Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde, S. 24–25. Ebenso auch *Achelis*, Lehrbuch der Praktischen Theologie, S. 500. Hier heißt es: »Die Schwierigkeit, gute Missionsstunden zu halten, ist nicht gering, auf Seiten der Gemeinde wegen Mangels genügender geographischer und ethnographischer Vorkenntnisse, auf Seite des Predigers, abgerundete, der Wahrheit entsprechende und das Interesse anregende Bilder aus der Missionswelt der Gemeinde darzubieten.« Vgl. auch Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1897, S. 9, in dem eben diese Leitsätze zur Missionsstunde referiert werden.

die geschichtlichen sind wesentlich Veranschaulichung der Missionsarbeit mit ihren Hindernissen und Erfolgen, in Generalübersichten und Miniaturbildern; die biographischen persönliche Lebensbilder von Missionsarbeitern und bekehrten Heidenchristen.«[171]

Aufgelockert werden sollten die Missionsstunden zudem durch Gebete, Kirchen-, aber besonders auch Volkslieder.[172] Betonte Warneck den Dreiklang zwischen biblischer, geschichtlicher und gegenwärtiger Missionsarbeit, wurde diese Forderung nicht überall geteilt. Eine Position plädierte dabei verstärkt für die erbauliche Seite der Missionsstunden. »Ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß gerade diese biblische Begründung der Missionssache oft mehr beiträgt zur Weckung und Pflege des Missionssinns, zur Mehrung der Arbeitslust für die Mission, als Geschichten aus der Mission selbst«, so Hebel auf dem Missionslehrkurs in Kassel im Jahr 1900. Vor allen Dingen dürfe sie sich nicht in »Anekdotenkrämerei verlieren«.[173]

Andere hingegen räumten der gegenwärtigen Missionsarbeit das Primat ein. So könne es durchaus hilfreich sein, wenn ein Pastor sich auf eine Station oder ein Missionsgebiet beschränke. »Land und Leute, religiöse Vorstellungen, Missionsarbeit, Schicksale derselben und Erfolge« sollten die Aufmerksamkeit der Besucherinnen und Besucher fesseln.[174] Umstritten war jedoch auch hier, wie auch bei Predigten im Allgemeinen, die Verwendung von Missionsanekdoten. Die Schwierigkeit lag in der Gratwanderung: Zwar wurde gerade Anekdoten zugesprochen, die Aufmerksamkeit der Zuhörenden zu befördern, dennoch sollte ein falsches Bild von der Missionsarbeit vermieden werden. Der Gedanke, nur »Wahres« zu berichten, wurde dabei gefordert und gleichzeitig eingeschränkt: Negatives sollte eher ausgespart werden; auch sei es ab und an zulässig, eine Geschichte zu erfinden, die sich aber – nach Meinung des Berichtenden – so zugetragen haben könnte. Eine Notwendigkeit, die sich aus der häufig als ungeeignet empfundenen Berichterstattung der Missionare sowie aus der Komplexität der Verhältnisse ergebe, die sich nicht so leicht schildern ließe.[175] Im Mittelpunkt der Missionserzählungen

[171] *Warneck,* Pflanzung und Pflege, S. 16.
[172] Vgl. ebd.
[173] *Hebel,* Die Arbeit des Pfarrers, S. 19 und 22.
[174] *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers für die Mission, S. 23. Gerade mit der Unterstützung einzelner Missionare hatte man in England großen Erfolg, vgl. *Julius Richter,* Die heimatliche Missionsarbeit in England und Deutschland, in: AMZ 25 (1898), S. 261–277, S. 277. Hier wurde die Unterstützung einzelner Freundeskreise eines Missionars unter dem Schlagwort »our own missionaries« verhandelt. Lucius betonte, dass die Vermittlung von Kenntnissen über die »heidnische Welt« elementar sei, um den Missionssinn zu wecken, und plädierte daher für eine möglichst konkrete Beschreibung der einzelnen Arbeitsfelder. Vgl. *Lucius,* Kräftigung des Missionssinns in der Gemeinde, S. 26 und 32.
[175] So hieß es beispielsweise in der AMZ, dass »fingierte Missionserzählungen« notwendig seien, da die Missionsberichterstattung »die für unser Volk erforderliche Anschaulichkeit« nicht biete. Daher sei es besser, die Geschichten würden von jemandem, der Ahnung von der Mission habe, erfunden, als von der Phantasie des Volkes, denn durch diese entstünden »ganz unzutreffende Vorstellungen von den wirklichen Verhältnissen, die einer wahren Bekanntschaft mit dem Missionswerk sehr hinderlich« seien. *Reinhold Grundemann*, Zur Frage über typische Missionserzählungen. Erwiderungen auf die Bedenken des P. Wendebourg, in: AMZ 27 (1900), S. 541–543. Wendebourg hatte sich dafür

– und zwar in beiden Varianten der inhaltlichen Gestaltung – sollte stets ein Missionar stehen. Durch die Betonung dieser individuellen Komponente in den Inhalten der Missionsstunden und Ansprachen ergab sich für die Missionsgesellschaften die Notwendigkeit, ihre Missionare und ihre Stationen »als Lichtquelle«[176] den Pastoren möglichst einfach (und mit möglichst wenig Arbeit für den Pastor verbunden) näher zu bringen. Dementsprechend machten Sammlungen von Vorschlägen für Missionsstunden einen wesentlichen Teil der Publizistik der Missionsgesellschaften aus, und zwar sowohl als selbstständige Veröffentlichungen über einzelne Missionsgebiete oder gar die gesamte Gesellschaft als auch als Beitrag in einem der Missionsblätter.[177] Missionsstunden galten damit als eine besondere Möglichkeit, religiöse Empfindungen an eine Missionsstation oder einen Missionar zu koppeln und durch die engere Bindung eine höhere Spendenbereitschaft zu evozieren.[178]

Waren die Missionsstunden eher für die an der Mission Interessierten konzipiert, denen die Missionsgesellschaften insofern besondere Aufmerksamkeit schenken mussten, als diese die zuverlässigsten Spender waren, herrschte einmütiger Konsens über die Bedeutung von Missionsfesten. Diese sollten als »Dankopfer für den empfangenen Segen des Evangeliums hier und in der Heidenwelt« dazu dienen, »die heimatlichen Gemeinden zu ermuntern und zu stärken zu thatkräftiger Unterstützung der Mission durch Gebet und Opfer und zum Zusammenschluß mit einander zu gemeinsamer Arbeit für die Mission« anzuregen.[179]

---

ausgesprochen, nur Wahres zu berichten, Negatives allerdings eher wegzulassen. Vgl. *Wilhelm Wendebourg*, Bedenken gegen typische Missionserzählungen, in: AMZ 27 (1900), S. 486–493. Vgl. dazu auch: Das Missionsblatt, in: Hermannsburger Missionsblatt 45 (1898), S. 18–20. Hier betonte man ebenfalls, nur Wahres berichten zu wollen und Ausschmückungen abzulehnen, denn dann würde das Missionsblatt »ja auch seinen Zweck nicht erfüllen. Denn es soll aus der Mission berichten, wie sie in Wahrheit ist« (ebd., S. 20). Eine gewisse Auswahl sei dennoch stets zu treffen. Vgl. zu diesem Dilemma auch *Hesse*, Die Mission auf der Kanzel, S. 21.

176 *Wendebourg*, Bedenken gegen typische Missionserzählungen, S. 493.

177 Tatsächlich scheint es von jeder deutschen Missionsgesellschaft mehrere Vorschläge für Missionsstunden gegebenen zu haben. Diese Sammlungen versuchten dabei den verschiedenen Anforderungen gerecht zu werden und beinhalteten zumeist eine Einbettung der Mission in die christliche biblische Geschichte. Auch im Göttinger Jahresbericht wurden Hinweise auf Schriften gegeben, die sich besonders für Missionsstunden eigneten. Vgl. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1898, S. 5.

178 Besonders erfolgreich waren hier z. B. die zahlreichen Missionsstunden von Baierlein über die Arbeit der Leipziger Mission in Indien. Vgl. z. B. *Eduard Baierlein*, Die Ev.-luth. Mission in Ostindien: Missionsstunden, Leipzig 1874. Besonders viele Missionsstunden wurden von der Herrnhuter Missionsgemeinde herausgegeben. Teilweise widmeten sich die Missionsstunden auch nur den Gebieten der deutschen Kolonien.

179 *Richard Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, in: Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz 4 (1891), S. 30–37. Der Artikel wurde von der Leipziger Missionsgesellschaft als eigenständiges Flugblatt unter dem Titel »Winke für Missionsfeste« vertrieben und behielt während des gesamten Untersuchungszeitraumes normative Kraft. Es galt nur in einem Punkt als umstritten: So forderte Handmann, »Missionsfeste in der Regel nur da zu feiern, wo durch vorhergehende Arbeit und Belehrung in der Predigt, in Missionsstunden, durch Missionsschriften u.a.m. der rechte Boden dafür bereitet ist«. Dies galt Vielen als zu streng, sie betonten eher den werbenden Charakter der Feste, die

Wurden bereits für Missionsstunden zahlreiche Anleitungen und Idealbilder entworfen, wie diese zu halten seien, galt dies für Missionsfeste in besonderem Maße, da hier eine größere Zahl an Besucherinnen und Besuchern erwartet wurde. So hätten sich, wie häufig betont, die Missionsfeste zu »christlichen Volksfesten«[180] entwickelt, die immer »populärer«[181] würden. Gerade als solche hätten sie »eine hohe Bedeutung für die geistliche Belebung der Gemeinde«, zumal sie »das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft« förderten.[182] Gerade für Landgemeinden hätten sie dementsprechend eine besondere Relevanz[183] und sollten gerade dort häufiger stattfinden. Der Gefahr einer »Verrohung« der Feste sollte dabei auf zweierlei Weise entgegengetreten werden: Zum einen sei bei der Wahl der Termins genau darauf zu achten, dass er nicht in der Nähe einer anderen Vergnügung liege,[184] zum anderen sollten die Feste ihren kirchlichen Charakter behalten,[185] der sich vor allem in der Predigt zeige. So wurde vonseiten der Missionsgesellschaften deutlich abgelehnt, auf eine Festpredigt zugunsten weiterer Missionsberichte oder Erzählungen zu verzichten.

> »Wir sind der Zuversicht, daß solche Gedanken [die Einschränkung der Predigt, K.W.] unter unsern Freunden nicht Wurzel schlagen werden; denn sie werden unsere Feste ihres kirchlichen Charakters und damit ihres schönsten Schmucks berauben. Die Festpredigt sollte nicht über 40–50 Minuten dauern, in einfacher Rede, Grund und Ziel des Missionswerks darthun und so die Festgemeinde auf die Höhe der rechten Feststimmung hinzuführen suchen. Je unmittelbarer sie aus Gottes Wort geschöpft ist; je mehr sie sich unter Gottes Wort stellt und in dasselbe hineinführt; um so mehr wird sie wirken. Wie reich ist Gottes Wort an Missionsgedanken; es ist also keine Nötigung vorhanden, durch allerhand Überschwenglichkeit oder Missionsgeschichten Effekt zu machen. Wie viel Segen ist schon von solchen geisterfüllten Missionspredigten ausgegangen. Mögen wir darüber wachen, daß dieser Born frischen Wassers uns ungetrübt und ungehindert fortsprudelt.«[186]

---

es schaffen könnten, eine größere Gemeinde für die Mission zu interessieren. Dies scheint auch eher die Regel gewesen zu sein. Z. B. *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers für die Mission, S. 25.

[180] *Öhler*, Was kann die heimatliche Kirche von der Mission der Gegenwart lernen?, S. 224.

[181] *Hoffmann*, Wo kommt die Missionsgemeinde her?, in: AMZ Beiblatt 18 (1891), S. 49–53, S. 51.

[182] *Öhler*, Was kann die heimatliche Kirche, S. 223–224. Vgl. *Warneck*, Rückwirkungen, S. 153.

[183] Vgl. z. B. *Lucius*, Die Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde, S. 6 sowie *Axenfeld*, Die Eingliederung der Arbeit für die Mission, S. 449.

[184] Vgl. *Handmann,* Über die Feier von Missionsfesten, S. 31. Hier heißt es: »Wie kann man z.B. dauernden Segen von dem Feste für die Gemeinde erwarten, wenn unmittelbar nach der Nachversammlung (wohl gar in demselben Lokale) ein Tanzvergnügen seinen Anfang nimmt?!«. Vgl. dazu auch *Hölscher/Männich Polenz*, Sozialstruktur, S. 173.

[185] »Besonders heute, wo die Missionsfeste allerlei Volck anziehen, vergesse man ja nicht, daß wir sie nicht zum Amüsement feiern, sondern um Gottes Namen zu verherrlichen und sein Reich zu bauen unter den Heiden und unter uns selber. Unsre Missionsfeste müssen Wecker und Pfleger geistlichen Lebens bleiben, sonst verfehlen sie ihres Berufs«, *Warneck,* Pflanzung und Pflege, S. 20.

[186] *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 33. Auch die Predigt sollte sich dabei an das Volk wenden und gut verständlich sein. »Man sorge also für gute Speisemeister, die dem Volcke wirklich zu essen geben. Hohes Pathos ist ebenso leeres Stroh wie rhetorische Übertreibungen, und Stroh ist ein keine Speise für Menschen. Wer auf einem Missionsfest redet, der darf nichts aus dem

Von der Praktischen Theologie und den Missionsgesellschaften bzw. von den Pastoren, die sich aktiv für die Mission engagierten, wurden Missionsfeste damit als Teil des kirchlichen Kalenders gedeutet. Als Gemeindefest sollten sie keinesfalls nur dazu dienen, Spenden für die Mission sammeln, sondern gleichsam »die heimatliche Kirche« zu bauen.[187] Gerade Missionsfesten wurde zugeschrieben, »den Brudersinn zu stärken und die Einigkeit im Geiste fest zu halten.«[188] Zudem sollte ein Missionsfest durch die Einbeziehung mehrerer und verschiedener Redner gerade Landgemeinden ermöglichen, Kirche als umfassendes Ganzes zu erfahren und über die eigene Gemeinde hinauszublicken. Im Vordergrund stand dabei ein Gemeinschaftscharakter, der sich, so die einhellige Meinung, besonders in der Nachfeier zeige.[189] Daher sollte auch die auf den Missionsfesten übliche Symbolik der eines Kirchenfestes entsprechen, indem die Festredner stets im Talar predigen und die Vormittagsfeier in der Kirche und die Nachfeier im Freien und keinesfalls in einem Wirtshaus abgehalten werden sollten, was wohl aber dennoch häufig üblich war.[190] Auch bei der Nachfeier komme es dementsprechend darauf an, den kirchenfestlichen Charakter des Missionsfestes beizubehalten. So heißt es bei Warneck:

> »In der Nachfeier kann auch einmal ein humoristisches Wort fallen; aber es muß immer eine geistliche Pointe haben, gleichsam ein Nagel sein, an welchen man ein ernstes Wort anhängt und niemals darf der Humor in ordinären Witz ausarten. Besonders heute, wo die Missionsfeste allerlei Volck anziehen, vergesse man ja nicht, daß wir sie nicht zum Amüsement feiern, sondern um Gottes Namen zu verherrlichen und sein Reich zu bauen unter den Heiden und unter uns selber. Unsre Missionsfeste müssen Wecker und Pfleger geistlichen Lebens bleiben, sonst verfehlen sie ihres Berufs«.[191]

Diesem Ziel sollte auch die Einbindung von Gebeten und Musik dienen, und zwar von Missionsliedern möglichst mit Posaunen- oder Harmoniumbegleitung.[192]

Ärmel schütteln, bei diesem Schütteln kommt gemeiniglich nichts heraus; sondern der sorge durch gründliche Vorbereitung dafür, daß er die Taschen voll hat und beherzige dann, was Vater Luther sagt: ›Tritt frisch auf, thus Maul auf, hör bald auf.‹ Kurze gehaltvolle, mit Salz gewürzte Reden und Erzählungen, die thuns.« *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 20.

[187] *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers, S. 26. Hier heißt es: »Diese Missionsfeste mit ihrer Eigenart haben gerade unserm Kirchenvolk die Missionssache näher gebracht. Die Zahl der Feste ist sehr gewachsen. Sorgen wir nur dafür, daß mit der Quantität auch die Qualität wächst. Lassen wir es niemals an der rechten gesunden Speise für die Festgäste fehlen. Ein Missionsmann meinte, die Qualität sei vielfach nicht gewachsen. Reden, welche aus dem Sündenschlaf und dem Halbglauben aufwecken, würden selten gehalten. Wir hätten wieder Erweckungspredigten nötig für diese Feste. Je mehr solche Predigten den Grundton bildeten, je mehr die Erzeugung, Pflege und Vertiefung des Lebens aus Gott für ein gesundes Missionsleben ins Auge gefaßt würden, desto mehr würden sie auch die heimatliche Kirche bauen. Diese Mahnung ist wohl zu beherzigen«.

[188] Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1903, S. 6.

[189] Vgl. *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 32.

[190] Vgl. *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers, S. 26.

[191] *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 20.

[192] *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 35. Liederzettel konnten von den Missionsgesellschaften angefordert werden. Diese werden in Kap. 5.2 näher analysiert. Die Bedeutung von Posaunenchören für die musikalische Untermalung der Gottesdienste hatte ihren Ursprung ebenfalls

Das Ziel solle »christlicher Volksgesang«[193] sein, da dieser erneut besonders den Gemeinschaftscharakter der Festgemeinde zum Ausdruck bringe. Letztlich wurde das Missionsfest damit in die Tradition anderer kirchlicher Feste eingebunden, wie Lutherfeiern oder den sehr prominenten Hagelfeiern.[194] So sollte auch der bei Luther- oder anderen Feiern übliche Umzug bei größeren Missionsfesten stattfinden, und zwar vom Pfarrhaus unter Beteiligung der Schülerinnen und Schüler in die Kirche und dann zu dem Festplatz der Nachmittagsfeier, die in den meisten Fällen draußen auf einer Wiese oder am Waldrand stattfand.[195]

Sollte die Predigt die Stimme der missionierenden Kirche sein und sich auf die Auslegung einer Bibelstelle mit Bezug zur Mission beschränken, sollte am Nachmittag die »Antwort aus dem Missionsfelde« erfolgen. Der Bericht sollte sich deshalb auf das Gebiet beschränken, welches besonders gefördert werden solle, und entweder einen Überblick über das Gesamte geben oder nur »eine besondere Not unter den Heiden und deren Abhilfe« beschreiben.[196] Die Inhalte dieses Berichtes sollten dabei vornehmlich den Missionsblättern entnommen werden, die es dafür mit »der Feder in der Hand« zu lesen gelte.[197] Auch könne man sich einen Redner von den Gesellschaften zuteilen lassen.[198] Zusätzlich stellten die Missionsgesell-

in der Erweckungsbewegung. So gründete sich der erste Posaunenchor innerhalb der Hannoverschen Landeskirche unter der Leitung von Theodor Harms in Hermannsburg. Zu Posaunenchören siehe: *Hans-Jürgen Lange*, »Sein Lob tön' im Posaunenschalle«. Die Geschichte der Posaunenchorarbeit in der Hannoverschen Landeskirche, Münster 1999; *Horst Dietrich Schlemm* (Hg.), Über 200 Posaunenchöre von 1735 bis 1883, Gütersloh 1994, bzw. *O. Strecker*, Geschichte der Posaunenvereine in der Hannoverschen lutherischen Landeskirche in ihren ersten 50 Jahren, Hannover o. J. Auch in dieser zeitgenössischen Deutung spielt die Verbindung zur Mission eine große Rolle.

[193] *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 35.

[194] Zu der Bedeutung von Lutherfeiern im Kaiserreich siehe einführend *Frank Becker*, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche, Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2001, S. 389–418.

[195] Vgl. ebd., S. 32. Der Festort der Nachmittagsfeier lag vermutlich auch im Freien, weil hier eine größere Menge erschien, die nicht in die Kirche oder einen Saal passte. Teilweise wurden hierfür extra Sitzbänke angefertigt bzw. Schutz vor Regen oder Sonnenstrahlen aufgebaut. Der Festplatz wurde zudem durch Baumzweige besonders geschmückt. Vgl. das Idealbild: ebd., S. 35. Zudem hatte der Gemeindekirchenvorstand das Recht, eine Nutzung der Kirche für das Missionsfest zu verbieten. Vgl. z. B. *Achelis*, Lehrbuch der praktischen Theologie, S. 500.

[196] *Hesse*, Die Mission auf der Kanzel, S. 52.

[197] Vgl. *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 34. Hier wird also bereits eine Leseanleitung – ein Protokoll – in die Zeitschriften selbst miteingeschrieben. Vgl. *Sarasin*, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, S. 38, der sich hier auf *Pierre Bourdieu/Roger Chartier*, La lecture, une practique culturelle (Gesprächsaufzeichnung), in: Roger Chartier (Hg.), Practiques de la lecture, Marseille 1985, S. 221–222, beruft. Vgl. auch: *Roger Chartier*, Texts Printing, Readings, in: Lynn Hunt (Hg.), The New Cultural History, Berkeley 1989, S. 154–175.

[198] Vgl. Was sollen wir berichten (auf Missionsfesten u. s. w.), S. 238; Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1909), S. 221–223. *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 31. Die Missionsgesellschaften klagten regelmäßig darüber, dass sie nicht genügend Redner hätten, die eine solche Festpredigt übernehmen könnten, zumal die Reisekosten häufig kaum von der Festkollekte gedeckt würden. Vgl. z. B. *Paul*, Das Hinterland unserer Missionsgesellschaft und seine Pflege, in: ders. (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und Draußen, Leipzig

schaften ›Missionskoffer‹ »mit allerlei ethnologischen Gegenständen aus Indien oder aus Afrika« sowie Wandkarten mit einer Übersicht über die Missionsgebiete bereit.[199] Auch konnte Missionsliteratur, insbesondere günstige Schriften zu 5 oder 10 Pf. bei der Missionsdruckerei der einzelnen Missionsgesellschaften auf Kommission bestellt werden, um auf dem Missionsfest verkauft oder teilweise als Probenummern kostenlos verteilt zu werden.[200] Alle Bilder und Schriften sollten dabei »an einem allen zugänglichen Ort […] ausgestellt werden«[201], da hier das Hauptabsatzgebiet der Schriften sei.[202] Missionsfeste sollten also zum einen Werbeveranstaltungen für die jeweilige(n) zu unterstützende(n) Missionsgesellschaft(en) sein, bei denen die Gemeinden für die Mission interessiert werden sollten. Diese Werbung sollte dabei auf zwei Wegen wirken: Erstens sollte die Gemeinde die christliche Pflicht zur Mission im Festgottesdienst erläutert bekommen und so an ihr religiöses Gefühl appelliert werden. Zweitens sollten auf den Missionsfesten spezifische auf das Wirken einer Missionsgesellschaft abgestimmte Bilder vom Außereuropäischen präsentiert werden, von denen wohl sowohl angenommen werden kann, dass sie eine gewisse Faszination ausübten, als auch, dass sie durch Karten und die Erzählungen vom Missionsgebiet erfahrbar und in eine gewisse, gleichsam machtbesetzte Ordnung gebracht wurden.[203]

Die Betonung, dass es sich bei den Missionsfesten primär um Dankesgottesdienste handele, bei denen die Gemeinschaft der Christenheit im Vordergrund stehe,[204] findet sich auch bei Spendenaufrufen für die Mission anlässlich von Missionsfesten. Zwar seien die Spenden für die Mission gerade bei dem Missionsfest

---

1914, S. 29–41, S. 40. Teilweise seien bis zu zehn Feste gleichzeitig mit Rednern zu versorgen. Ab 1912 gab die Leipziger Missionsgesellschaft zusätzlich »Ungedruckte Berichte« heraus, die durch »eine kurze, sachliche Übersicht über den derzeitigen Stand unserer Arbeitsfelder in Indien und Afrika« Pastoren in die Lage versetzen sollten, »sachkundige Berichte zu geben«. Dabei handele es sich um »Originalberichte unserer Missionare, die sich durch charakteristische Züge oder feine Kleinmalerei« auszeichneten. Vgl. Zur Vorbereitung von Missionsfesten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1912), S. 188–190, S. 189. Zusätzlich wurden in dem Artikel die Adressen aller verfügbaren Missionare und Berufsarbeiter sowie ehemaliger und jetzt im Kirchendienst stehender Missionare abgedruckt (S. 191). Leider finden sich im zuständigen Archiv keinerlei Hinweise auf diese Berichte. Wie lange sie erschienen sind oder ob es sich um ein einmaliges Angebot gehandelt hat, kann daher nicht geklärt werden.

[199] Vermischtes. Eine Bitte in Betreff der kommenden Missionsfeste, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1910), S. 230–231.

[200] Vgl. ebd. und Zur Vorbereitung von Missionsfesten, S. 190 sowie *Bemmann*, Unser Anschauungsmaterial, in: Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 67–71, der besonders auf Lichtbildervorträge verweist.

[201] *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 36.

[202] *Martin Weishaupt*, Unsere literarischen Werbemittel, in: Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 72–91.

[203] Vgl. dazu die Überlegungen zu Repräsentationen des Kolonialen vor allem in Kolonialausstellungen von Astrid Kusser, die vor allem auf die Techniken eingeht, in denen das Außereuropäische erfahrbar gemacht wird. *Kusser,* Visueller Kolonialismus., S. 310. Vgl. auch: *Zeller,* Weisse Blicke, S. 14.

[204] Vgl. auch *Hesse*, Die Mission auf der Kanzel, S. 51.

besonders wichtig, denn »ein geheimer Missionssinn, der keine Gaben übrig hat für die Mission, ist nichts wert«[205], keinesfalls solle jedoch der Eindruck entstehen, es handele sich bei den Gaben um Almosen für die Heiden, sie seien vielmehr »Dankopfer«[206]. Als solche komme es dabei mehr auf die innere Einstellung denn auf die Höhe der einzelnen Gaben an.[207]

> »Auf manchen Missionsfesten wird es den Zuhörern ins Gewissen geschoben: Für die Mission nur das Beste. Es wird auch popularisiert: Wenn du Nickel hast, gieb nicht Kupfer, wenn Silber, so gieb nicht Nickel, wenn Gold, so ist dies gerade gut genug für die Mission. Bei nüchterner Überlegung müßte sich der Redner sagen, daß er der überwiegenden Mehrzahl seiner Hörer eine Last auflegt, die sie nicht tragen können.«[208]

Damit sollte besonders Rücksicht genommen werden auf die unteren Volksschichten, die einen großen Teil der Klientel auf dem Missionsfest stellten. Um zum Spenden generell zu animieren, sollte der Pastor mit gutem Vorbild vorangehen und selbst mit als erster spenden.[209]

Deutlich höher bewertet als die materielle Spende wurde die Funktion der Fürbitten und Gebete auf den Missionsfesten. So fanden sich häufig Appelle, der Missionssinn müsse sich auch in Gebeten der Gemeinden niederschlagen, ja diese seien gerade der Höhepunkt der Missionsfeiern.[210] Die Gebete sollten sich dabei an den Inhalt der Festpredigt und des Berichts anlehnen und eine Fürbitte für eine Missionsanstalt, einzelne Missionare oder bereits missionierte Gemeinden einschließen.[211]

---

[205] *Hebel,* Die Arbeit des Pfarrers, S. 27. Sehr ähnlich formuliert es auch *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 19.

[206] *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 35. Das Dankopfer spielte auch bei Sammlungen zugunsten der Mission außerhalb von Missionsfesten eine besondere Rolle. So wurde immer wieder dazu aufgerufen, Missionssammelbüchsen in jedem Haus als »Missionsfreudenbüchse« zu verwenden und immer etwas hinein zu tun, wenn man sich über etwas freue oder für etwas dankbar sei. Vgl. stellvertretend für zahlreiche andere Anekdoten: *Richard Handmann,* Eine Missionsbüchse, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt 54 (1899), S. 438–439.

[207] Gebet, so wird euch gegeben, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1907), S. 369–371, S. 371. Es sei besonders beschämend, dass gerade die Reichen weniger gäben als sie könnten, während »viele unbemittelte Christen oft über ihre Kräfte geben.« (S. 371). Botschaft sollte es dagegen sein, dass viele kleine Beträge einen wichtigen Beitrag leisten. Vgl. z. B. Die Abendversammlung, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1898), S. 256–257; *Axenfeld*, Eingliederung der Arbeit für die Mission, S. 455. Vgl. auch Liebesgaben als Antwort auf unsern Weihnachtswunsch und ein guter Wunsch dabei, in: Hermannsburger Missionsblatt 51 (1904), S. 15.

[208] *Grundemann,* Zur Warnung vor gewissen Missionsanekdoten, S. 351.

[209] Vgl. z. B. *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 20. Vgl. auch Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1898, S. 11.

[210] Was sollen wir berichten?, S. 239; *Gustav Warneck*, Das Missionsgebet, in: AMZ 32 (1905), S. 305–320, S. 306. Hier heißt es: »Die Missionsarbeit muß ins Gebet treiben und das Missionsgebet muß in die Arbeit treiben, wenn sie erfolgreich sein soll«. Vgl. auch den programmatischen Artikel zum Jahresbeginn 1889: Die hohe Bedeutung des Gebets für das Missionswerk. Eine Neujahrbetrachtung, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1889), S. 1–6.

[211] Vgl. *Handmann*, Über die Feier von Missionsfesten, S. 34.

> »Sollen die Missionsgebete nicht inhaltsleer und nicht der Gefahr ausgesetzt werden, Phrase zu werden, so müssen wir einige Kenntnisse von der Mission besitzen, auch einige Spezialkenntnis, um zu wissen, wofür gerade jetzt gebetet werden muß, um bestimmte Bedürfnisse, bestimmte Nöte, auch bestimmte Personen zum Gegenstand der Bitte und Fürbitte machen zu können.«[212]

Inhaltlich könne sich das Missionsgebet also sowohl auf einzelne Personen fokussieren, wie einzelne Missionare oder einzelne bereits erfolgreich Missionierte, als auch Fürbitten für ganze Missionsgebiete und auch deren Obrigkeiten oder sogar Danksagungen für Missionserfolge.[213] Auch für Missionsgebete sei es also konstitutiv, über die Mission einiges zu wissen und über den Stand der Mission informiert zu sein. Doch auch hier wurden für die Pastoren einige Hilfsmittel entwickelt, so wurde in den Schriften oder in den Missionsblättern immer wieder auf einzelne Umstände verwiesen, die besondere Gebete oder Fürbitten erforderten, oder gar Vorschläge für Gebete abgedruckt.[214] Auch ganze Missionsgebetssammlungen wurden von den einzelnen Missionsgesellschaften auf den Markt gebracht oder als Anhang an Missionsfestpredigtsammlungen beigefügt.[215]

Insgesamt wird gerade bei den Missionsfesten deutlich, wie sehr im Diskurs Anspruch auf die Feste als Räume des kirchlichen Gemeindelebens erhoben wurde, indem Missionsfesten vermehrt ein an Gottesdienste erinnerndes kirchliches Gepränge im gesamten Festverlauf zugewiesen wurde. Als Vorbilder dienten hier sicherlich die seit der Zeit des Pietismus kaum veränderten Missionsfeste der großen Missionsgesellschaften, deren Beschreibungen in besonderer Breite in den verschiedenen Missionsblättern abgedruckt wurden.[216] Missionsfeste standen damit in mehrerer Hinsicht in der Tradition eines Pietismus, der nun, abgeschwächt und in das Gewand konservativer (lutherischer) Theologie gekleidet, eine Zurückwendung zum Gemeinschaftsangebot der Kirche ermöglichen sollte. Hierfür sprechen vor allem die Betonung der Notwendigkeit möglichst erbauli-

---

[212] *Warneck,* Das Missionsgebet, S. 309.

[213] Vgl. ebd., S. 310.

[214] Vgl. z. B. *Raeder,* Zu Epiphanias, S. 3. Hier wurde die Bitte um Gebete sogar einem Afrikaner in den Mund gelegt: »Missionare und Gemeinden bedürfen darum sehr der Fürbitte der Missionsgemeinde daheim. Ein schwarzer Kirchenvorsteher in Manuane äußerte zu unserem Missionsdirektor Haccius die Betchuanenchristen hätten so viele Versuchungen, darum möchten doch die Christen in Deutschland treu für sie beten. Diese Bitte geben wir hiermit an unsere lieben Missionsfreunde weiter«;

[215] Vgl. beispielhaft die Kategorie »Gebetstafel« im Evangelisch-lutherischen Missionsblatt, die stets eine mögliche »Fürbitte der Missionsgemeinde« enthielt. 1912 sollte so z. B. für den Missionsdirektor gebetet werden, der sich auf einer Reise nach Ostafrika und Indien befand. Vgl. Gebetstafel, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1912), S. 395. Auch waren die erbaulichen Texte im Hannoverschen Missionsvolksblatt als Gebets- und Andachtstexte formuliert.

[216] So nahm die Schilderung des Missionsfestes der Leipziger wie der Hermannsburger Mission im Sommer jeden Jahres fast zwei komplette Nummern des Missionsblattes in Anspruch. Im Mittelpunkt stand hier, neben der Festpredigt, allerdings auch der Bericht des Direktors, der einen Überblick über den Stand der Mission in den einzelnen Missionsstationen gab. Diese Feste dauerten zumeist auch länger als einen Tag.

cher, quasi »erwecklicher« Predigten mit Missionsthematik sowie des Bedürfnisses an Gebeten für die Mission.[217] Der Diskurs ermächtigte damit jedes Missionsfest, einen ebenso großen Erfolg zu haben wie die großen Feste mit über 10.000 Besuchern. Dies führt zu einer weiteren Beobachtung: Wurde bei Missionsstunden explizit thematisiert, das sie nicht leicht umzusetzen seien und häufig nur geringen Zulauf erhielten, spielte die Frage der Besucherzahl bei Missionsfesten nur eine sehr geringe Rolle und schien insofern nicht von Bedeutung zu sein, als Missionsfeste als etablierte und gut besuchte Gemeindefeste galten.

Wenn auch bereits auf den Missionsfesten Missionsschriften und -blätter als Probeexemplare oder zu einem geringen Preis verteilt wurden und diese so als Werbeveranstaltungen für die Mission gelten konnten, so gehörte es zeitgenössisch auch zu den Aufgaben der Pastoren, für eine anderweitige Verbreitung der diversen Missionsschriften zu sorgen. Dabei galt es zum einen, direkt Werbung für die Blättchen zu machen – ein einfacher Hinweis in der Predigt genüge hier nicht[218] – und diese »systematisch, regelmäßig und pünktlich« zu vertreiben.[219] Dabei sollte der Pastor auch auf seine Zielgruppe achten und die Blätter je nach Bildungsgrad verteilen.[220] Auch das Vorhalten von Missionsschriften in der Pfarrbibliothek könne zum einen dazu dienen, das Interesse der Gemeinde zu wecken, zum anderen stehe so dem Pfarrer immer ein ausreichender Fundus für die

---

[217] Gebete erlebten in der Zeit des Pietismus einen besonderen Aufschwung, was sich auch in der Gebets- und Erbauungsliteratur niederschlug. Vgl. *Rainer Bendel*, Liturgie, Predigt und Gebet, in: ders./Peter Dinzelbacher (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 5: 1750–1900, S. 133–157, S. 156–157.

[218] Vgl. *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 18, *ders.*, Rückwirkungen, S. 154, und auch *Achelis*, Lehrbuch der praktischen Theologie, S. 500.

[219] Missionschronik. I. Aus unserer Mission (1908), S. 65.

[220] Vgl. *Warneck*, Pflanzung und Pflege, S. 18. Tatsächlich galten viele Missionsblätter als zu trocken, sodass sich die Missionsgesellschaften bemühten, immer neue, zielgruppenspezifischere Blätter auf den Markt zu bringen, die sich zum Beispiel besonders an Frauen oder an Kinder richteten. Vgl. *Weishaupt*, Unsere literarischen Werbemittel, S. 76; *Paul*, Das Hinterland unserer Missionsgesellschaft und seine Pflege, in: ders. (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 29–41, S. 39–40; *Eppler*, Ein Gang durch die deutsche Missionslitteratur. Mit besonderer Berücksichtigung der Basler. Referat für den Missionskurs in Heinrichsbad vom Oktober 1897, St. Gallen 1898, S. 6; ALMW II.19.7, Kleine Missionsglocke. Auf der Generalversammlung in Leipzig 1907 wurde das Thema ebenfalls besprochen: »Der Direktor schloss mit der Bitte auf die Verbreitung aller Missionsblätter je nach Bedürfnissen und den Ansprüchen der verschiedenen Kreise treulich bedacht zu sein, wo bei er erwähnte, dass die ›Lydia‹, die sich zum Vorlesen durch Gemeindeschwestern in Frauen- und Jungfrauenvereinen gut eignet, schon gegen 1000 Abonnenten zähle«, ALMW II.2.2, Protokolle der Generalversammlung 1907, Bericht des Missionsdirektors. Auch unter den Blättern herrschte einige Konkurrenz, insbesondere auch zwischen Leipzig und Hermannsburg, da diese tendenziell um die gleichen Unterstützungsgemeinden konkurrierten. Diese Konkurrenz zeigte sich demnach auch in der Konzeption des Blattes. Während das Leipziger Blatt sich bemühte, eher gebildete Kreise anzusprechen, versuchte das Hermannsburger gezielt, durch eine einfache und volkstümliche Sprache Leser und Leserinnen der unteren Schichten für sich zu gewinnen. Vgl. *Wilhelm Wendebourg*, Louis Harms als Missionsmann. Missionsgedanken und Missionstaten des Begründers der Hermannsburger Mission, Hermannsburg 1910, S. 217–218 und S. 403.

Vorbereitung der Predigt zur Verfügung.[221] Letztendliches Ziel dieser pastoralen Werbetätigkeit sollte es sein, die Verbreitung der Blätter zu steigern.

> »Unsere protestantische Ehre aber darf doch nicht bloß in Worten und Stimmungen bestehen, sondern in Kraft und Tat. Darum gehört in jedes evangelische Haus ein gutes Missionsblatt, damit wir und unsere Kinder das Werk verstehen und lieben lernen. Dann werden wir immer geschickter werden, durch positive Leistung in innerer und äußerer Mission unsere protestantische Ehre am wirksamsten zu verteidigen.«[222]

Diese Aussage stammt aus einer Publikation des Evangelischen Bundes, der hier mit der »protestantischen Ehre« argumentierte und das Lesen von Missionsblättern gleichsam in den Kampf gegen den Katholizismus einordnete. Diese Argumentation wurde auch – wenn auch etwas abgeschwächt – in den Blättern selbst vertreten. Das Idealbild selbst aber, in »jedem evangelischen Haus« ein Missionsblatt vertreten zu sehen, findet sich allerdings auch hier, sodass zum Beispiel immer wieder von Gemeinden berichtet wurde, in denen die Verbreitung besonders hoch war.[223]

Es lässt sich feststellen, dass Pastoren, so die einmütige Botschaft der Missionsfunktionäre, zu den wesentlichen Transporteuren von Missionsgedanken für die Basis kirchennaher Kreise werden sollten und Mission damit in die Mitte der Gemeindearbeit rücken sollte. Neben der traditionellen Verbreitung von Missionsgedanken durch Missionszeitschriften und Missionsstunden rückte dabei vor allem die alltägliche pastorale Arbeit als Mittel der Verbreitung in den Mittelpunkt; auch Predigt und Unterricht wurden dementsprechend als Möglichkeiten angesehen, Missionsgedanken zu verbreiten. Eine besondere Bedeutung für das Gemeindeleben sollten jedoch Missionsfeste einnehmen. Diese konnten dabei nicht nur breitere Kreise – als die ohnehin kirchennahen Bevölkerungsgruppen – ansprechen und für die Mission begeistern, und zwar gerade solche Kreise, die durch das koloniale Projekt Interesse am Außereuropäische gefunden hatten. Gleichsam boten sie auch für die Pastoren eine Möglichkeit, kirchliche Botschaften (wieder) näher in das Volk hinein zu verkündigen, da die Missionsfeste eine deutlich größere Bevölkerungszahl ansprachen als die normalerweise stets beklagte geringe Zahl von Besucherinnen und Besuchern bei sonntäglichen Gottesdiensten. Für die Pastoren sollte die Beschäftigung mit Mission damit gleichzeitig dazu dienen, christlichen Glauben und Kirchlichkeit insgesamt zu stärken. Die Kirche sollte damit ›von oben‹ eine Bewegung aufgreifen, die ursprünglich ›von unten‹, nämlich aus Kreisen stammte, die sich gegen einen verkirchlichten Glauben ohne Innerlichkeit gerichtet hatten.

---

[221] Vgl. *Lucius*, Die Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde, S. 32 und S. 36; *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers für die Mission, S. 25.
[222] *Haußkeitern*, Die evangelische Mission, S. 18.
[223] Vgl. Missionschronik. I: Aus unserer Mission, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt (1904), S. 149.

3. Das Globale der Mission: Berichte in regionalen Missionsblättern

Die historische Forschung hat die Frage nach Repräsentationen des Außereuropäischen in den letzten Jahren vielfach gestellt und versucht, eine vielschichtige und differenzierte Analyse vorzulegen. In diesem Kontext fanden vor allem zwei Medien besondere Berücksichtigung, die das Koloniale (re-)präsentierten: Kolonialausstellungen und Kolonialzeitschriften. Zu beiden liegen mittlerweile umfassende Studien vor.[224] Diese Studien konnten deutlich machen, dass in den Zeit-

[224] Vgl. z. B. jüngst: *Wolfgang Struck*, Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik, Göttingen 2010, S. 13; vgl. auch *Zeller*, Weiße Blicke, *Mitchell*, Die Welt als Ausstellung; *Honold*, Ausstellung des Fremden; außerdem *Chris Gordon/Chantal Knowles*, Collecting Colonialism. Material Culture and Colonial Change, Oxford/ New York 2001; zum Einfluss, den Ausstellungen auf Wissenssysteme haben – gerade von Wissen, das einen kolonialen Raum strukturiert– siehe am Beispiel von Religion *John P. Burris*, Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 18514–1893, Charlottesville/London 2001. Kolonialzeitschriften als Quelle nutzen vor allem solche Forschungen, die sich für den Zusammenhang von Geschlecht und Kolonialismus interessieren. Vgl. z. B. *Anette Dietrich,* Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von »Rasse« und »Geschlecht« im deutschen Kolonialismus, Bielefeld 2007; *Birte Kundrus,* Kolonien; *dies.,* Blinde Flecken. Das deutsche Reich und seine Kolonien in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: Karen Hagemann/Jean H. Quataert (Hg.), Geschichte und Geschlechter. Revisionen der neueren deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2008, S. 130–154.

schriften und Ausstellungen eine *mental map* der Kolonien und der Kolonisierten entworfen wurde, auf der die Differenz von ›fremd‹ und ›eigen‹ nicht nur eingetragen, sondern zugleich auch immer wieder neu ausgehandelt wurde.

Für Missionszeitschriften wurde dies in ähnlicher Weise postuliert, wenn diese auch bisher seltener und erst in jüngster Zeit in den Blick genommen wurden. Kirsten Rüther betonte, dass Missionszeitschriften gerade in ländlichen Gebieten ein nachhaltiges Bild über das Außereuropäische zeichneten.[225] Von Bedeutung ist hier, dass Missionszeitschriften eine größere Verbreitung in unteren Bevölkerungsschichten erfuhren als die sich zumeist an eine bürgerliche und adlige Elite wendenden Kolonialmagazine.[226] Um untere Volksschichten näher an die Mission zu binden, etablierten sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts sogenannte Missionsvolksblätter, zu denen sich auch die Kindermissionsblätter rechnen lassen und die zu einem deutlich geringeren Preis, mit niedrigerem Umfang und weniger theoretischem Inhalten angeboten wurden. Diese Konzeption sollte ihrer Leserschaft besonders entgegenkommen – und war insofern von Erfolg gekrönt, als die Blätter tatsächlich eine deutlich höhere Verbreitung erfuhren als die hergebrachten Missionsblätter. Es lässt sich daher davon ausgehen, dass gerade die Missions-

---

Krista O'Donnell, Home, Nation, Empire. Domestic Germanness and Colonial Citizenship, in: dies./Renate Bridenthal/Nancy Reagin (Hg.), The Heimat Abroad. The Boundaries of Germanness, Ann Arbor, Mich. 2005, S. 40–57; *Katharina Walgenbach,* Zwischen Selbstaffirmation und Distinktion. Weiße Identität, Geschlecht und Klasse in der Zeitschrift Kolonie und Heimat, in: Carsten Winter/Andreas Hepp/Tanja Thomas (Hg.), Medienidentitäten. Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur, Köln 2003, S. 136–152; *Lora Wildenthal,* Rasse und Kultur. Frauenorganisationen in der deutschen Kolonialbewegung des Kaiserreichs, in: Birte Kundrus (Hg.), Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus, Frankfurt a. M./New York 2003, S. 202–219. Vgl. außerdem die zahlreichen Beiträge in dem Sammelband *Marianne Bechhaus-Gerst/Sunna Gieseke* (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. u. a. 2006.

[225] Vgl. *Kirsten Rüther*, Afrikaberichterstattung im Hermannsburger Missionsblatt. Reglementierung der Zugänge zur Öffentlichkeit, in: Holger Böning/Peter Albrecht (Hg.), Historische Presse und ihre Leser – Studien zu Zeitungen und Zeitschriften, Intelligenzblättern und Kalendern in Nordwestdeutschland, Bremen 2004, S. 309–336, S. 311. Rüther fragt, welche Einflussmöglichkeiten Afrikaner auf die missionarische Berichterstattung hatten. Die Berichterstattung sei jedoch stark von den Missionaren dominiert worden, die in Bezug auf ihre heimischen Leser ein Monopol in der Afrikaberichterstattung für sich beansprucht hätten. Vgl. zu der Bedeutung von Missionszeitschriften auch *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 660–664; *Przyrembel*, Verbote und Geheimnisse, S. 72–74.

[226] Für den britischen Kontext siehe *Geoffrey A. Oddie,* Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900, New Dehli/Thousand Oaks/London 2006, S. 203–230. Generell kann gelten, dass Missionszeitschriften im englischen Kontext deutlich früher von der Forschung beachtet worden sind als im deutschen. Unter http://divdl.library.yale.edu/missionperiodicals <5.3.2013> ist eine inhaltlich durchsuchbare Datenbank englischer Missionszeitschriften aufgebaut worden. Vgl. dazu auch: *Terry Barringer*, Why are missionary Periodicals [not] so boring? The Missionary Periodicals Database Project, in: African Research & Documentation 84 (2000), S. 33–46; *ders.*, What Mrs. Jellyby Might Have Read – Missionary Periodicals: A Neglected Source, in: Victorian Periodicals Review 37 (2004), 4, S. 47–74; *ders.*, Art. Journals, in: Jonathan Bonk (Hg.), Encyclopedia of Missions and Missionaries, New York/London 2007, S. 209–212. Siehe auch: *Jeffrey Cox*, The British Missionary Enterprise since 1700, New York 2008, v. a. S. 93–113.

volksblätter wesentlich zur Verbreitung von Missionsgedanken und von Vorstellungen des Außereuropäischen in ländlichen Gesellschaften beitrugen. Um zu analysieren, welche Bedeutung Mission in ländlichen Gesellschaften spielen sollte und welche Bilder vom Außereuropäischen durch die Mission vermittelt wurden, bieten sich diese ›volksnahen‹ Blätter – die bisher von der Forschung nicht gesondert betrachtet wurden – besonders an. Im Folgenden soll daher exemplarisch ein solches Blatt analysiert werden. Dabei soll besonders im Fokus der diskursanalytisch konzipierten Untersuchung stehen, wie Aussagen zum Missionsleben in der Heimat, dessen Konzeption bereits in Kapitel 2 analysiert wurde, und Aussagen zum Außereuropäischen miteinander korrespondierten bzw. miteinander im Wechselverhältnis standen. Gefragt werden soll damit, inwiefern die übermittelten Vorstellungen vom Außereuropäischen von den Begebenheiten in der Heimat beeinflusst wurden.[227] Zunächst soll daher die Medialität der Zeitschrift ernst genommen werden und sie als spezifisches, Aussagen strukturierendes Medium vorgestellt werden (3.1.). In den folgenden Kapiteln sollen zunächst Aussagen zu Missionaren (3.2.) sowie deren Umfeld (3.3.) analysiert werden, bevor auf Aussagen zu den zu Missionierenden (3.4.) eingegangen wird. Mit dieser Gliederung soll keinesfalls eine eurozentrische Sichtweise fortgeschrieben werden; sie folgt vielmehr der zeitgenössischen Auffassung, die den zu Missionierenden erst nach erfolgter Missionierung überhaupt *agency* zusprach. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels soll dann direkt auf die Aussagen zur Mission in der Heimat eingegangen werden und diese vor dem Hintergrund der Ergebnisse der anderen Abschnitte in den Blick genommen werden (3.5.).

3.1. Eine südniedersächsische Missionszeitschrift: Das Hannoversche Missionsvolksblatt

Missionszeitschriften entstanden als Teil des pietistischen Literaturrepertoires und gehörten damit ursprünglich zur Erbauungsliteratur.[228] Sie berichteten über die Arbeit in den Missionsgebieten, beinhalten aber bis ins zwanzigste Jahrhundert auch Bibelauslegungen. Im Untersuchungszeitraum dieser Arbeit erschien eine Fülle von Missionszeitschriften, da nicht nur von jeder Missionsgesellschaft mehrere eigene Blätter herausgegeben wurden, sondern zusätzlich auch von verschiedenen Missionskonferenzen. Dazu kamen solche Missionsblätter, die sich nicht

[227] In einem umfangreicheren Forschungsprojekt wären sicher noch andere Topoi und Aussagefelder hinzuzuziehen, die ebenfalls wesentlich für die durch die Mission vermittelten Bilder vom Außereuropäischen waren. So kann dieses Kapitel nur einen Teil des umfassenden und differenzierenden Aussagenfeldes zu »Afrika« und »Afrikanern« bzw. »Indien« erfassen. Eine vollständige Untersuchung deutschsprachiger Missionszeitschriften, gerade in vergleichender Perspektive, liegt bisher nicht für. Zu britischen Missionsmagazinen mit einem Fokus auf Afrika vgl. z. B. *Comaroff/Comaroff*, Of Revelation and Revolution, S. 86–125.

[228] Vgl. *Rüther*, Afrikaberichterstattung, S. 309–310.

einer Missionsgesellschaften zuordneten oder nur von einer Gesellschaft berichteten, sondern überblickshaft über verschiedene Missionsgebiete informierten und auch Inhalte der Missionswissenschaft miteinbezogen.[229] So unterschiedlich die einzelnen Missionszeitschriften waren, so unterschiedlich waren auch ihre Zielgruppen. Besonders verbreitet waren die in den 1890er-Jahren aufkommenden Jugendzeitschriften der Missionsgesellschaften, die sich an Kinder und Jugendliche im Konfirmationsalter richteten. Eine weitere wichtige und im Fokus der Missionsgesellschaften stehende Zielgruppe der Missionsblätter waren Pastoren, die sich anhand von Missionsblättern über Äußere Mission informieren und dieses Wissen dann auf Missionsfesten, in Missionsstunden und bei der Predigt an ihre Gemeinde weitergeben sollten.[230]

Seit 1880 erschien, begründet von einem Pastor aus Elsdorf, in Hannover ein eigenständiges Missionsblatt, das es sich zum Ziel gesetzt hatte, »das ganze Gebiet der Mission« zu berücksichtigen und »im Dienste des Heilands und der luth. Kirche ein allgemeinen Volksblatt für unser Hannoverland [zu, K. W.] sein«. Dabei sollten weniger die Gebiete um Osnabrück oder Lüneburg mit dem Blatt versorgt werden, da in diesen die Unterstützung für Hermannsburg traditionell sehr etabliert war, sondern vor allem solche Gebiete, in denen das Interesse für die Mission noch nicht so stark sei, wie Göttingen, Calenberg oder Hildesheim. »Denn diese Gemeinden haben in der Regel wohl das Bedürfnis, mit den Einzelheiten aller Stationen – sei es der Hermannsburger, sei es der Leipziger Mission – bekannt zu werden, zumal diese Stationen als entwickelte und fertige an sie herantreten.«[231] Bis 1895 wurde das Blatt von C. Busse, Pastor in Flachstöckheim bei Salzgitter, herausgegeben; als dieser Superintendent in Rettlingen wurde, gab er die Redaktion des Blattes, das zunächst das Organ des Hannoverschen Missionsvereins und ab 1894 das des Verbandes Hannoverscher Missionsvereine war, an den Pastor Wilhelm Wendebourg in Klein Mahner im Kreis Goslar ab.[232] Die Konzeption des Blattes beschrieb der Herausgeber:

> »Unser Blatt widmet etwa ¼ seines Raumes (i. J. 1898 m. 288 Spalten ca. 74) Hermannsburg und Leipzig. Dazu befriedigt es das Verlangen, ein neues lutherisches Missionsgebiet in einer deutschen Kolonie (Dschagga-Mission) in seinem Werden und Wachsen zu verfolgen, hält durch öftere Berichterstattung das Interesse der Leser für

[229] Dazu kamen selbstverständlich noch eine ganze Reihe anderer Missionspublikationen, z. B. kleinere Missionsschriften, die häufig sehr günstig waren und als Reihe erschienen. Die Fülle an Blättern und anderen Publikationen war so groß, dass sogar Überblicksdarstellungen erschienen, die dem Leser eine Orientierung erleichtern sollten, z. B. *Eppler,* Ein Gang durch die deutsche Missionslitteratur. Eppler schätzte, dass es »weit über 2000 Nummern« an Missionsliteratur gebe, ebd., S. 6.

[230] Z. B. *Hebel*, Die Arbeit des Pfarrers in der Gemeinde, S. 17, oder Was sollen wir berichten (auf Missionsfesten u. s. w.).

[231] *Wendebourg*, Des Hannoverschen Missionsblattes Zukunft, S. 275. [Hervorhebungen im Original gesperrt gedruckt].

[232] Vgl. *Ders.*, An die Leser, in: HM 16 (1895), S. 49. Verabschiedung des alten Redakteurs, ebd., S. 48. Zu Wendebourg, siehe auch *Rudolf Eckart*, Die geistliche Dichtung in Hannover, Hermannsburg 1903, S. 256–261.

> andere Zweige der Mission (die lutherische Mission der Norweger in Madagaskar, die chinesische Blindenmission, die Sudanmission in Galaß, die Uganda-Mission u. a.) wach und giebt fortlaufende Nachrichten aus allen deutschen Missionsgesellschaften, nur ausnahmsweise von ausländischen Gesellschaften. Diese werden aber auch berücksichtigt in einem allmählichen Rundgang durch die Welt (bis jetzt Amerika, West- und Südafrika), damit die Leser einen Einblick in die weltweite Ausdehnung des Missionswerks erhalten. So verbindet das Blatt das Allgemeine mit den Einzelnen, Mannigfaltigkeit und Konzentrierung, wie es viele Missionsfreunde wünschen.«[233]

Zusammen mit dem Hannoverschen Missionsblatt, das neben diesen Berichten von verschiedenen Missionsfeldern in jeder Nummer auch vom heimatlichen Missionsleben aus den Vereinen und von der Entwicklung akademischer Missionsinitiativen berichtete, erschien ab 1889 ein günstigeres und weniger umfangreiches Missionsvolksblatt als Beiblatt.[234] Beide Blätter erschienen monatlich und wurden finanziell mit einem Zuschuss vom Verband Hannoverscher Missionsvereine unterstützt. Die Auflage des Hauptblattes lag 1890 bei 1673 und stieg auf 1900 Exemplare bis zum Jahr 1899. Das Volksblatt konnte auch separat bezogen werden und hatte in der Folge eine deutlich höhere Auflage, die 1890 bei 2943 Exemplaren lag[235] und sich bis 1906 auf ca. 3400 Stück steigerte.[236]

Inhaltlich wiesen beide hannoverschen Blätter eine Besonderheit gegenüber anderen Missionszeitschriften auf: Bei den hier erschienen Artikeln handelte es sich nicht vornehmlich um die Berichte von Missionaren, die einmal von der betreffenden Missionsgesellschaft redigiert wurden. Vielmehr wurde in ihnen eine Auswahl aus verschiedenen Missionsblättern abgedruckt oder neu erzählt und dabei also noch ein weiteres Mal an die (vermeintlichen) Lesebedürfnisse der hannoverschen Region angepasst. Die Blätter richteten sich damit stärker als beispielsweise das Hermannsburger Missionsblatt an eine spezifische ländliche, südniedersächsische Öffentlichkeit[237], für die sie versuchten, ein Bild der missionarischen Tätigkeit auszuformulieren.

Beworben wurden die Blätter auf verschiedenen Wegen. Neben stetigen Aufrufen in den einschlägigen pastoralen Blättern der Region wurde insbesondere das

---

[233] *Wendebourg*, Des Hannoverschen Missionsblattes Zukunft, S. 276.

[234] Vgl. *E. F. Wyneken*, Zur Organisierung der Missionsgemeinde, in: HPK 17 (1889), S. 17–18, S. 17.

[235] *Wendebourg*, Des Hannoverschen Missionsblattes Zukunft, S. 276. Zum Vergleich: Das Leipziger Evangelisch-lutherische Missionsblatt hatte 1915 eine Auflage von 5190 Exemplaren, während die Missionsglocke, die sich vor allem an Kinder richtete, auch während des Krieges eine Auflage von Hunderttausenden erreichte. Besonders erfolgreich war auch das Blatt »Nachrichten aus der Heidenwelt«, das bereits im ersten Jahr seines Erscheinens 25000 Abonnenten zählte, von denen wohl auch einige vorher das Hannoversche Missionsblatt gelesen hätten. Vgl. ALMW II.2.2, Protokolle der Generalversammlung 1904–1907, Bericht des Direktors 1907; und ALMW II.2.2, Protokolle der Generalversammlung 1912–1916, Bericht des Direktors 1916.

[236] Vgl. den Bericht Die Mission in der Landessynode III, in: HM 27 (1906), S. 46–47, S. 46. Das Hermannsburger Missionsblatt hatte im gesamten Bereich der Hannoverschen Landeskirche, wozu auch die Teile gehörten, die nur nach Hermannsburg spendeten, wie z. B. der Bereich um Lüneburg und Osnabrück, eine Auflage von ca. 6100, das Leipziger Konkurrenzblatt wurde jedoch in nur 70 Exemplaren abonniert. Vgl. ebd., S. 46.

[237] Vgl. *Rüther*, Afrikaberichterstattung, S. 312.

Volksblatt fast jährlich im Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins empfohlen, wobei es vor allem wegen seines geringeren Preises gelobt wurde und sozusagen als Einstieg in die Lektüre von Missionsblättern dienen sollte. Dies galt besonders ab dem Jahr 1903, in dem der Preis des Beiblattes gesenkt wurde. »Dies ist eine gute Gelegenheit für viele, mit der Verbreitung des Blattes einen neuen Versuch oder einen Schritt vorwärts zu machen«[238], weil es »fast das einzige Blatt ist, das durch den billigen Preis auch den Ärmsten« erlaube, »Kenntnisse von der Missionssache« zu erlangen.[239]

Zeitgenössisch waren die Fortführung des Blattes und seine Konzeption dennoch mehrmals umstritten, und zwar gerade in den Kreisen, in denen das Hermannsburger Missionsblatt, das um 1900 in einer Auflage von ca. 9000 Exemplaren erschien,[240] besonders verbreitet war. So wurde 1899 in der Hannoverschen Pastoralkorrespondenz vorgeschlagen, das Hannoversche Missionsblatt samt seinem Beiblatt ganz einzustellen und stattdessen das zu dem Zeitpunkt noch erscheinende Beiblatt des Hermannsburger Missionsblatts auf die hannoverschen Bedürfnisse hin umzustrukturieren.[241] Ein solcher Vorschlag wurde allerdings aus zweierlei Gründen abgelehnt. Zum einen lasse sich in einem umstrukturierten Hermannsburger Missionsblatt das traditionelle Gleichmaß der Berichterstattung zwischen Hermannsburg und Leipzig nicht mehr aufrechterhalten, zum anderen liege dem Vorschlag eine »völlige Verkennung der Sachlage« zugrunde und verkenne die tatsächlichen und erprobten Bedürfnisse und Interessen der Leserinnen und Leser des Blattes:

---

[238] Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1902, S. 9. Zu Pfarrern als Hauptkanälen der Distribution konfessioneller Lektüre vgl. *Dietrich,* Konfession im Dorf, S. 213.

[239] *E. F. Wyneken,* Hannoversche Chronik. Hannoversches Missions-Volksblatt, in: HS 23 (1890), S. 130. [Hervorhebungen im Original gesperrt gedruckt]. Wyneken war ebenfalls Pastor, verfasste aber auch zahlreiche politische Schriften u. a. gegen August Bebel. Vgl. *Eckart*, Geistliche Dichtung, S. 192–197.

[240] Zweifellos hatte das Hermannsburger Missionsblatt gerade in Osnabrück und in und um die Lüneburger Heide eine große Verbreitung. Erfolgreicher war wohl erst das später erschienene Kindermissionsblatt der Hermannsburger Missionsgesellschaft mit einer Auflage von über 36000 Stück. Vgl. zu der Pressearbeit der Hannoverschen Landeskirche *Miquel,* Protestantische Publizistik, S. 66–67.

[241] Dieser Vorschlag wird von dem nichtgenannten Verfasser des Berichts zur Allgemeinen Missionskonferenz 1899 gemacht, der den bereits erwähnten Vortrag des Pastors Wendebourg besprach. Hier heißt es: »Wenn es so aber im zwanzigsten Jahrgange mit einem Blatte steht und zwar bei einer ganz unleugbar vorzüglichen Redaktion, so meine ich doch, es muß ernstlich überlegt werden, ob nicht durch diesen Umstand eine andere Einrichtung erfordert wird. Einfach eingehen darf es nicht, denn es giebt viele Gemeinden und ganze Gegenden, in denen weder das Leipziger noch das Hermannsburger Missionsblatt Verbreitung findet. Aber sollte nicht vielleicht das Hermannsburger Beiblatt so umgestaltet und so erweitert werden können, daß es – wo irgend möglich unter der Redaktion des P. Wendebourg – alles Erforderliche leistet? Eine ausschließliche, oder auch nur zu große Berücksichtigung der Hermannsburger Mission müßte natürlich sorgsam vermieden werden.« Die allgemeine Missionskonferenz, in: HPK 27 (1899), S. 263–265, S. 264. Ab 1900 erschien das Hermannsburger Beiblatt nicht mehr, sondern ging im Hauptblatt, das dafür zweiwöchentlich erschien, auf.

> »Wer die Bewohner der südlichen Landesteile Hannovers kennt, weiß, daß sie sich einen solchen Tausch einfach nicht gefallen lassen würden. Ich würde dann die 50 bis 60 Abonnenten meiner Gemeinde nach Jahresfrist verlieren, und andere Amtsbrüder würden dieselbe Erfahrung machen. Hermannsburg und Leipzig aber würden den Schaden haben.«[242]

In späteren Jahren wurde diese Argumentation leicht abgewandelt. So hieß es 1901, dass es für die Mission in jedem Falle positiv und notwendig sei, Missionsblätter zu verbreiten, auch wenn diese allseits »über einen Mangel an Lesern« klagten. Dementsprechend sollten die Hannoverschen Blätter und insbesondere das Volksblatt als diejenigen Blätter, die in den Gebieten Südniedersachsens bereits etabliert waren und den Lesebedürfnissen angepasst, genutzt werden, das Interesse für die Mission zu verbreitern. Sei dies geschehen und habe sich eine stabile Unterstützung der Mission entwickelt, sollten die Pastoren verstärkt auf die Verbreitung des Hermannsburger Missionsblattes hinwirken.[243] Um den Pastoren die Arbeit zu erleichtern, wurde das Missionsvolksblatt immer wieder probeweise an alle Lehrer und Pastoren der Region versandt sowie kostenlose Probenummern beider Zeitschriften zur Verfügung gestellt.[244]

Verstanden wurden die beiden Blätter also vor allem als Hilfsmittel, das Interesse an der Mission zu wecken, zum einen, um die Missionsgesellschaften zu unterstützen, zum anderen, bezieht man die bereits oben angestellten Überlegungen zu der Bedeutung der Missionsarbeit für die heimatlichen Kirchengemeinden mit ein, zur Unterstützung des Gemeindelebens und der Hannoverschen Landeskirche insgesamt. Mehr als die anderen Blätter, die zu den Missionsgesellschaften gehörten, sollten die Hannoverschen Blätter damit auch den Gedanken einer homogenen Landeskirche aufrecht erhalten und der hannoverschen Besonderheit der Unterstützung zweier Missionsgesellschaften Rechnung tragen.[245]

In der Forschung wurden beide Blätter, das Hauptblatt und das Volksblatt, bisher inhaltlich kaum beachtet.[246] Aufgrund der Verbreitung des Volksblattes, das besonders für die südlichen Gebiete Niedersachsens konzipiert war und in diesem

---

[242] *Wendebourg*, Des Hannoverschen Missionsblattes Zukunft, S. 277.

[243] Aus der Kirche. Die Missionsblätter, in: HPK 29 (1901), S. 23. Mit gleichem Tenor auch: *H. von Berger*, Das Hannoversche Missionsblatt, in: Beilage zu Nr. 8 des HS, 22.2.1903, S. 1.

[244] Vgl. z. B. LKAH, Nr. E 14 e 1, Hannoverscher Missionsverein, Protokollbuch des Vorstands 1884–1949, S. 16.

[245] So hieß es in einem an alle Pastoren der Landeskirche versandten Flugblatt: »Außerordentlich dankbar würden wir für Missionsnachrichten und -beiträge, besonders kurze, aus den Missionskreisen unserer Landeskirche sein, um das Blatt mehr, als ohne das möglich ist, zum Organ derselben zu machen.« Vgl. LKAH, D 41 Rep. Gen. A. 374, Melle, Missionsverein Osnabrück, Schreiben H. Wyneken an den Missionsverein Osnabrück mit Prospekt zum Hannoverschen Missionsblatt vom 12.12.1888. »Als Hannoveraner und Lutheraner brauchen wir daher ein solches allgemeines Missionsblatt, das zugleich ein hannoversches und lutherisches ist und die u n s ans Herz gelegten Missionen besonders berücksichtigt« *W. Wendebourg*, Ein Rückblick auf fünfundzwanzig Jahre des Hannov. Missionsblatts (Schluß), in: HM 25 (1904), S. 19–21, S. 19–20 [Hervorhebung im Original].

[246] Dietmar von Reeken bewertet es als eingebürgertes Medium, gerade in den Gebieten der Stadt Hannover und den südlichen Landesteilen. Vgl. *von Reeken*, Religion im Umbruch, S. 132.

Raum – darauf lassen zumindest die Einschätzungen in den Jahresberichten und den anderen pastoralen Blättern schließen – auch besonders verbreitet war, soll es für eine Analyse herangezogen werden, die danach fragt, welche Bilder von der Mission in Südniedersachsen verbreitet wurden. Eine Konzentration auf das Volksblatt scheint hier sinnvoll, da es sowohl eine höhere Auflage als auch tatsächlich eine breitere Leserschicht erreichte.

3.2. Die Hannoverschen Missionskämpfer: Heldennarrative des Lokalen

Als Wilhelm Wendebourg, der Herausgeber des Blattes, die inhaltliche Gestaltung von Missionsblättern beschrieb, und sich dabei gegen die Verwendung von Missionsanekdoten aussprach, führte er zu den Bedürfnissen der Leserinnen und Leser aus:

> »es ist ihnen genug, wenn sie den unter die Heiden gesandten Glaubensboten als einen lebendigen oder selig vollendeten Zeugen des Herrn, die von ihm gegründete oder übernommene Station als eine Lichtquelle in der Finsternis des Heidentums kennen lernen.«[247]

Diese Maxime vertrat er auch in der inhaltlichen Gestaltung des Hannoverschen Missionsvolksblattes, das er ab 1894 herausgab und in dessen Mittelpunkt in der Folge als einzige Akteure mit *agency* Missionare erschienen. Diesen wurde zugesprochen, durch den »Geist der Wahrheit« geleitet zu werden, und dadurch die Fähigkeit zu besitzen, »die Heidenvölker aus den Banden der Unwahrheit zu befreien.«[248] Die bereits oben im Kontext von Mission und Kolonialismus beobachteten Aussagemuster wurden also in Verbindung mit Missionaren noch einmal verstetigt. Als Vorkämpfer des Glaubens wurden die Missionare vor allem

---

[247] *W. Wendebourg*, Bedenken gegen typische Missionserzählungen, S. 493. Grundemann hatte sich ursprünglich gegen Missionsanekdoten ausgesprochen, die nur zum Spenden anregen sollten, vertrat aber ansonsten die Argumentation, dass bei der Berichterstattung in den Missionsblättern ein gewisses »Fingieren« notwendig sei, da die Missionsberichterstattungen »die für unser Volk erforderliche Anschaulichkeit« nicht biete. Vgl. *Reinhold Grundemann,* Zur Frage über typische Missionserzählungen. Erwiderung auf die Bedenken des P. Wendebourg 27 (1900), S. 541–543 und *ders.,* Zur Warnung vor gewissen Missionsanekdoten, in: Allgemeine Missionszeitschrift 27 (1900), S. 348–351. Dies entsprach einer allgemeinen Forderung nach einer »volkstümlicheren« Berichterstattung, wie sie z.B. auch die sächsische Missionskonferenz forderte. *Gustav Warneck,* Zwei Anträge der sächsischen Provinzial-Missionskonferenz betreffend die volkstümliche Missionsliteratur, in: Allgemeine Missionszeitschrift 21 (1894), S. 113–115. Hier wurde in einem Antrag an die Vorstände der deutschen Missionsgesellschaften dazu aufgerufen, »auf eine wahrhaft volkstümliche Haltung und Gestaltung ihrer Blätter allen Fleiß zu wenden« (S. 114). Auch auf der Generalversammlung wurde – gerade vom Hannoverschen Vertreter – eine mehr an das Volk angepasste Berichterstattung gefordert. Vgl. ALMW II.2.2, Protokoll der Generalversammlung 1897.

[248] *R.*, Der Geist der Wahrheit, in: HMV 18 (1906), S. 21.

überhöht, indem auf die zahlreichen Opfer aufmerksam gemacht wurde, die Missionare zugunsten der Missionierung zu erbringen hätten.

> »Es ist der oft heiße Trennungsschmerz zu überwinden. Welche Entbehrungen sind zu ertragen, besonders auf neuen Missionsfeldern, wo alles fehlt, was uns das Leben angenehm macht! Dazu kommen die Gefahren von wilden Menschen und wilden Tieren, die Gefahren des mörderischen Klimas, die Beschwerden und gefahren der Reisen in Ländern ohne Weg und Steg! Die heranwachsenden Kinder müssen in die Heimat geschickt werden, so wird die Familie auseinandergerissen. Nicht immer können sich die Missionare bei alledem mit den Erfolgen der Arbeit trösten. »Wir haben alles verlassen!« Welche Summe von Qualen kann das Wort in sich schließen im Leben einer Missionarsfamilie!«[249]

An diesem späten Diskursbeispiel wird deutlich, wie stark die Person und die Lebensumstände der Missionare im Diskurs aufgeladen werden. Ihr Antrieb sei daher auch nur »das Verlangen, dem HErrn zu dienen und Sein Reich zu bauen«, sowie »das tiefe Mitleid mit dem Elend der Heiden«.[250] Deutlich wurde hier nicht nur die Missionierung religiös legitimiert, sondern Missionare gleichsam als Märtyrer charakterisiert, die bereit seien, für ihren Glauben alles, sogar ihr Leben, wie im Folgenden ausgeführt wird, zu opfern. Das missionarische Leiden stellte sie dabei in eine Reihe mit den biblischen Aposteln. Missionare wurden hiermit zu Nachfolgern der Aposteln, insbesondere des Apostel Paulus,[251] erklärt, die als solche von Gott gesandt seien.[252] Paulus und die Missionare wurden so auf einer Ebene angeordnet, sodass Aussprüche des Paulus auch für die gegenwärtigen Missionare gälten: »Gottes Wort ist nicht gebunden«, nicht an Paulus in der Gefangenschaft, noch an die Missionare, deren »trauriges Los« man zwar bedauern könne; »an dem Siegeslaufe des Wortes Gottes« könne all das Leid jedoch nichts ändern, es könne ihn nur verzögern.[253]

Deutlich wurde in diesem Aussagenfeld das Werk der Mission als göttliches und traditionsreiches Werk konstruiert und dadurch versucht, Kritik an der Mission von vornherein auszuschließen. Rückschläge wurden dabei gleichsam legitimiert, sie seien zum Werk der Mission zugehörig und bedeuteten nicht unbedingt, dass das Missionswerk generell scheitern würde oder sich nicht auf dem richtigen

[249] *L.*, Was wird uns dafür? Matth. 19, 27, in: LMV 24 (1912), S. 5.
[250] Ebd.
[251] Die symbolische Bedeutung Paulus' wird freilich noch dadurch erhöht, dass sich auch Luther direkt auf Paulus berufen hat.
[252] »Was die Apostel angefangen haben, das ist von den Dienern der christlichen Kirche unter dem Beistande des Geistes Gottes fortgesetzt.« *R.*, Der Geist der Wahrheit, S. 21. Vgl. auch: *W.*, Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Joh. 20, 21, in: HMV 3 (1891), S. 25. Die diskursive Verbindung von Missionaren und den Aposteln, insbesondere dem Paulus, findet sich auch auf anderen Diskursebenen. Vgl. z. B. *R. Handmann*, Die Mission eine Zeugin der Gebetserhöhung, in: HM 34 (1913), S. 17–19, 25–28. Sehr interessant auch der als Andachtstext konzipierte Text *Kl.*, Paulus, du rasest!, in: LMV 16 (1904), S. 37.
[253] *L.*, Gottes Wort ist nicht gebunden. 2. Tim. 2,9, in: LMV 24 (1912), S. 17. Vgl. dazu auch: *Werner Ustorf*, Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Constructions of »Self« and »Other« in a Global World 1789–2010, Göttingen 2010, S. 76–77.

Weg befinde. Indem sowohl das missionarische Leiden als auch die Misserfolge damit in eine generelle Erfolgsgeschichte eingeordnet wurden, wurde es möglich, über das Freud und Leid konkreter Missionare zu berichten, solange eine generelle Erfolgsgeschichte nicht infrage gestellt wurde;[254] mehr noch, diese konkreten Beispiele dienten dazu, diese langfristige Erfolgsgeschichte der Mission immer neu zu bestätigen.

Den Leserinnen und Lesern wurden dementsprechend im Hannoverschen Missionsvolksblatt – in ähnlicher Form auch in anderen Missionspublikationen – verschiedene Missionarsfiguren vorgestellt. Dies geschah auf zweierlei Weisen. Zum einen wurden Lebensbilder von Missionaren vorgestellt, die kürzlich verstorben waren. Hier stand zumeist im Vordergrund, wie sie zum Missionarsberuf gekommen seien und was sie im Missionsdienst geleistet hätten. Als Beispiel für die Struktur solcher Berichte soll hier zunächst die Schilderung des Lebens des Missionars Röttchers (Hermannsburg) dienen. Das Leben des Missionars wurde dabei in Kategorien aufgeteilt: »Wie Heinrich Röttcher Missionar wurde?«, »Wie Röttcher in Afrika in Segen gearbeitet hat«, »die eigentliche Missionsarbeit«, »das junge Volk«, »gute Früchte des Evangeliums«, »selige Sterbebetten«, »einige besondere Arbeiten«, »Lebensabend und Heimgang«.[255] Bereits an diesen Kategorien oder Lebensstationen wird deutlich, wie positiv das Leben der Missionare geschildert wurde. Wesentliches Motiv war dabei, dass auch das Sterben im Einklang mit Gott erfolge und sich derjenige freiwillig in die Gnade Gottes ergebe. Ein solcher Tod kröne dabei das als Erfolgsgeschichte konzipierte gottgeweihte Leben des Missionars.[256]

Ein solcher Erfolg konnte dabei auch noch im Nachhinein eintreten, wie die noch stärker als Märtyrererzählung konzipierten Berichte über Ferdinand Rott zeigen.[257] Ferdinand Rott war bereits 1859 von der Rheinischen Missionsgesellschaft ausgesandt worden, sodass zum 50jährigen Jubiläum seiner Aussendung dessen Lebensgeschichte in zahlreichen Missionsblättern abgedruckt wurde. So erschienen neben den Artikeln im Lutherischen Missionsvolksblatt auch noch zahlreiche andere Publikationen; unter anderem verfasste Georg Haccius einen Beitrag im Hermannsburger Missionskalender über Ferdinand Rott, der aus der Nähe von Hannover, nämlich aus einem kleinen Dorf in der bei Alfeld, stammte

---

[254] Dies ist freilich auch der Textsorte geschuldet, deren immanentes Ziel eine Propaganda der Missionssache ist. Vgl. *Anna Johnston,* Missionary Writing and Empire, 1800–1860, Cambridge 2003, S. 7.

[255] Lebenslauf des heimgegangenen Hermannsburger Missionars Heinrich Röttcher, in: LMV 24 (1912), S. 21–24, 25–28, 33–35. Parallel dazu auch die Darstellung des Lebenslauf August Lohanns: Aus dem Leben eines Hermannsburger Missionars (A. Lohann), in: HMV 10 (1898), S. 9–11, 13–15, 17–20, 21–23, 25–28, 29–31.

[256] Vgl. ebd. S. 35.

[257] Von Hermannsburger Seite wurden neben Rott in Jahren ab 1890 auch die Lebensgeschichte von Johann Cordes publiziert, der aus der Nähe von Lüneburg stammte, aber dennoch als Leipziger Missionar in Indien wirkte und sich auch nach seiner Heimkehr für die Mission einsetzte. Vgl. z. B. Ein Bahnbrecher der evangelisch-lutherischen Mission, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1892, S. 27–30.

und daher diese besondere Aufmerksamkeit in den hier erwähnten Blättern bekam.[258] Der eigentliche gewaltsame Tod Rotts, der potenziell als Scheitern der Missionierung gedeutet werden könnte, wurde durch das Abdrucken von Briefen seiner geretteten Ehefrau, eines anderen Missionars und eines nach der Episode zum Christentum konvertierten Afrikaner umgedeutet. Auf diese Weise wurde der Erfolg des Missionsgebietes herausgestellt, womit der Tod Rotts erneut in eine Erfolgsgeschichte eingeordnet wurde.[259] Das in der Erfolgsgeschichte immer implizit mitgedachte Scheitern – was teilweise auch kurzfristig in den Darstellungen überwog – nahm performativ eine wichtige Funktion in diesen Narrativen ein und versah die Missionare mit zusätzlicher Autorität, die den endgültigen Erfolg noch einmal überhöhte.[260]

Bereits am Beispiel Ferdinand Rotts wird deutlich, wie sehr die Herkunft der Missionare, die als »Lichtquelle« erscheinen sollten, eine Rolle spielte.[261] Die Leser begleiteten dabei solche Missionare von der Aussendung bis hin zur Heimkehr, die aus der Umgebung Hannovers stammen, was bereits bei der Abordnung, von der sonst selten berichtet wird, besonders betont wird:

> »Auf das Jahresfest der Leipziger Mission, das am 24. Mai dieses Jahres gefeiert wurde, dürfen wir Hannoveraner mit besonderer Freude und Dankbarkeit zurückblicken; denn unter den sechs neuen Missionaren, die bei diesen Feste abgeordnet wurden, befand sich auch ein Hannoveraner, ein Kandidat unserer Landeskirche, Gerhard Althaus.«[262]

Untrennbar wurde die bereits hier vorgenommene Verbindung von Althaus und seiner Eigenschaft als Hannoveraner und damit Angehöriger der hannoverschen Landeskirche auch in den folgenden Jahren. Althaus erhielt in den Berichten eine besondere Stellung.[263] So wurde sein Name, auch wenn auch andere Missionare

---

[258] »Am 7. Mai 1909 sind fünfzig Jahre seit dem Märtyrertode des Missionars Rott verflossen, und gehörte er auch der Barmer Mission an, so war er doch ein Kind unseres Heimatlandes; und das berechtigt und bewegt uns, in unserm Missionskalender von ihm zu erzählen und sein Gedächtnis unter uns in Ehren und Segen zu behalten.« *Georg Haccius*, Missionar Ferdinand Rott aus Wetteborn, in: Hermannsburger Missionskalender 7 (1909), S. 40–54, S. 40 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch: Ferdinand Rott, ein Missionar und Märtyrer aus dem Hildesheimischen, in: LMV 20 (1908), S. 25–28, 29–31, 33–34, 37–39.

[259] Vgl. dazu die Artikel mit dem bereits für sich sprechenden Titel: Reicher Segen nach Trübsal. Aus dem Leben einer Missionarswitwe, in: LMV 21 (1909), S. 13–16 & 17–19.

[260] Zum Scheitern vgl. *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 676–678.

[261] Die Betonung der Herkunft der Missionare war anscheinend besonders für die Gemeinden in der Heimat bedeutsam und wird daher häufig genannt. Vgl. z. B. eine Auflistung der Missionaren der Leipziger Mission in Deutsch-Ostafrika: Konferenz der Dschagga-Missionare in Schira, in: LMV 15 (1903), S. 23-24, Tabelle S. 24.

[262] Abordnung der sechs neuen Missionare der Leipziger Mission, in: HMV 5 (1893), S. 22–24, S. 22. Auch in der Abordnungsrede wird auf die Eigenschaft als Hannoveraner hingewiesen. So heißt es hier: »Und Ihr teuren Brüder, die Ihr nach Afrika gehen sollt, Du, lieber Bruder Althaus, uns eine teure Gabe und ein Unterpfand der brüderlich uns verbundenen Kirche Hannovers.«

[263] Dies wird bereits bei dieser ersten Nennung angekündigt, in der es heißt: »So hat die Leipziger Mission ein neues Band um uns Hannoveraner geschlungen. Lassen wir uns festhalten durch dieses

genannt wurden, stets gesperrt gedruckt. Die Leser erfuhren im Folgenden von den Erfolgen seiner Missionstätigkeit am Kilimandscharo, seinen Lebensumständen[264] und Familiennachrichten. Zu seiner wurde den Lesern eine romantische Liebesgeschichte suggeriert, indem neben dem Bericht über die Abreise und Ankunft einiger Missionarsbräute, unter denen sich auch die zukünftige Frau Althaus befand, ein Gedicht in die Nummer des Blattes aufgenommen wurde: »Wiedersehen in Afrika«[265]. 1897 wurde ein Brief einer Afrikanerin an die Mutter von Althaus abgedruckt, der als besonderer Missionserfolg gewertet wurde.[266]

Bei all diesen Berichten standen die menschlichen Züge des Missionars im Vordergrund, der als Identifikationsfigur dienen sollte. Dieser symbolisierte die Verbindung zwischen Afrika und Europa, was besonders an Reiseberichten deutlich wird. 1906 erschien beispielsweise ein langer Artikel, der die Rückkehr Althaus' und seiner Frau von einem Aufenthalt in Deutschland beschrieb. Die Wadschagga seien beiden bereits meilenweit vorangereist, um sie zu der Station zu eskortieren. Am folgenden Tag habe zudem ein Empfang mit mehren Ansprachen stattgefunden.

> »Am Nachmittag versammelte sich die Gemeinde abermals. Unter freiem Himmel wurden Psalmen und Lieder gesungen, einstimmig und vierstimmig. Darauf erzählte Althaus von seinem Urlaub, von der Hin- und Rückreise, von den Missionsfesten und den Gebeten und der Liebe vieler Christen daheim, von der Geldsammlung für die neue Kirche in Mamba, für das Harmonium und die Hörner, von seiner Reise nach Rußland, die die Schwarzen nach den Mitteilungen der Missionare sehr geängstigt hat, von seinen Knaben Georg und Ludwig und ihrem jetzigen Aufenthaltsorte etc. Mit welchem Interesse hörten die Wadschagga zu! Schließlich wurden noch zwei Lieder gesungen und dann spendete Frau Missionar Althaus Tee, der in mächtigen Behältern gekocht war. So schloß der schöne Tag.«[267]

Band und in treuer Fürbitte und mit fröhlichen Gaben ihrer Arbeit in Indien und Afrika gedenken. – Will's Gott, werden wir noch oft unseren Lesern von der neuen Mission am Kilimandscharo und unserem lieben Bruder Althaus erzählen.« ebd., S. 24.

[264] Wichtig schien es zu sein, den Missionar und sein Wohnhaus zu schildern, damit sich die Leserinnen und Leser dieses als »Besucher« vorstellen könnten. »Missionar Althaus richtete sich bald nach seiner Rückkehr sein Zimmer wohnlich ein. Der Besucher findet ihn auf einem Feldstuhl vor einem kleinen, wackeligen Tisch sitzen und nimmt auf einem Klappstuhl Platz, oder er benutzt das Feldbett als Sofa. Eine mit Tuch beschlagene Kiste dient als Waschtisch. In 20 Koffern, von denen je zwei übereinander stehen werden die Habseligkeiten des Missionars geordnet aufbewahrt, in dem einen lauter Missionsschriften, in dem anderen Bücher mit Bibelauslegungen, in dem dritten Wäsche usw. An den Wänden sieht man Hakenborte zum Aufhängen von Kleidungsstücken, […] einige Wandsprüche und ein im Funkeln leuchtendes großes Kreuz.« *W. Wendebourg*, Neueste Nachrichten von der Kilimandscharo-Mission, in: HMV 6 (1894), S. 25–28, S. 27.

[265] Hier heißt es: »Das Schiff trägt mir das Liebste, das ich habe. | Ich seh es nahn, die Wimpel luftig wehn. |An Bord stehst du, du liebe Gottesgabe, | Und winkst mir zu. – O Selig Wiedersehn!« Wiedersehen in Afrika, in: HMV 8 (1896), S. 4.

[266] Vgl. Ndesimaros Brief, in: HMV 9 (1897), S. 40.

[267] Der fröhliche Empfang einer nach Afrika zurückkehrenden Missionarsfamilie. Nach einem Briefe des Seniors Althaus in Mamba, in: LMV 18 (1906), S. 5–6, S. 6 [Hervorhebungen im Original].

Zum einen wurde hier die Personalisierung des Missionars fortgeführt, zu der insbesondere der stetige Verweis auf dessen Kinder und deren Zurückbleiben in Deutschland – ein weiteres Opfer der Missionare – beitrug. Zum anderen kam die vermittelte Szene den deutschen Lesern insofern bekannt vor, als dass Missionsfeste vermutlich ähnlich abliefen, nur das hier von der anderen Seite berichtet wurde. Missionare erschienen damit gleichsam als wechselseitige Vermittler, wodurch das Band zwischen den europäischen und afrikanischen lutherischen Gemeinden verstärkt wurde.

In späteren Jahren trat Frau Althaus zunehmend in den Hintergrund, vielmehr rückten erneut Gefahren und Schwierigkeiten in den Vordergrund, unter denen Althaus zu leiden hatte, die er aber alle meisterte. Bemüht wurde hier jedoch nicht der bereits oben angeführte Topos eines Märtyrers, sondern der eines Helden, der erfolgreich für die Missionssache kämpfte und dabei sogar der Natur trotzte. So lässt sich Althaus beispielsweise weder von reißenden Regenfällen abhalten, das Osterfest mit mehreren Gottesdiensten zu begehen,[268] noch sich durch Dürre und Teuerung dazu zwingen, die Missionierungsarbeit einzustellen.[269] Hier lässt sich eine Strategie in Ansätzen beobachten, die besonders Anna Johnston und Jeffrey Cox für britische Missionsmagazine herausgearbeitet haben. Die Inszenierung von *missionary celebrities* bzw. *missionary heroes* diente gleichsam der Identifikation der Leser mit den Missionaren und der Schaffung von Anreizen für Leser, sich für die Mission zu engagieren und evtl. sogar selbst den Missionarsberuf zu wählen.[270] David Livingston kann hier wohl als prominentestes Beispiel dienen. In den hier untersuchten Missionszeitschriften wird hierzu analog – erneut verbunden mit hannoverscher Identität – besonders häufig und prominent auf Ludwig Harms, den Gründer der Hermannsburger Mission, verwiesen und die von ihm geleistete Arbeit beim Aufbau der Missionsgesellschaft als idealtypisch charakterisiert.[271]

---

[268] Ostern in Mamba am Kilimandscharo, in: LMV 18 (1906), S. 24.

[269] Teuerung am Kilimandscharo, in: LMV 21 (1909), S. 16.

[270] Vgl. den sehr anregenden Aufsatz *Anna Johnston*, British Missionary Publishing, Missionary Celebrity, and Empire, in: Nineteenth Century Prose 32 (2005), 2, S. 32–47. Vgl. auch: *Cox,* British Missionary Enterprise, S. 111–113. Vgl. dazu auch *Habermas,* Mission im 19. Jahrhundert, S. 633, und *Tobias Eiselen*, »Zur Erziehung einer zuverlässigen, wohldisziplinierten Streiterschar für den Missionskrieg. Basler Missionarsausbildung im 19. Jahrhundert, in: Werner Ustorf (Hg.), Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Bremen 1996, S. 47–120, v. a. S. 56–67, zur Herkunft von Missionaren und den Zusammenhang mit der Heimatgemeinde. Heldennarrative finden sich auch besonders häufig in Kolonialliteratur und waren damit ein dem Publikum bekannter Topos. Vgl. z. B. *Matthias Fiedler*, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 284.

[271] Vgl. z. B. Der Kandidat Ludwig Harms in Lauenburg und in Lüneburg, in: Hermannsburger Missionsblatt 42 (1895), S. 18–26; Ludwig Harms und seine selbstlose Amtstreue, in: Hermannsburger Missionsblatt 42 (1895), S. 79–80.–26. Im Hermannsburger Missionsblatt erschienen über das gesamte Jahr 1907 hinweg Briefe von Ludwig Harms. Vgl. auch Ein Missionsfest in Hermannsburg zur Zeit von L. Harms, in: LMV 19 (1907), S. 29–32, sowie den Überblick über die Gründungsgeschichte der Hermannsburger Mission: L. Harms und die Missionsanstalt in Hermannsburg, in:

Missionare standen, das konnte dieses Kapitel zeigen, im Mittelpunkt der Darstellungen und Berichte im Hannoverschen Missionsvolksblatt. Sie waren es, die als Vorkämpfer des christlichen Glaubens erschienen, die bereit seien, zahlreiche Opfer für die Mission auf sich nehmen, ihre Kinder in der Ferne zurückzulassen und sich für ihren Glauben in einem fremden, häufig als unwirtlich beschriebenen Land niederzulassen, um die ›Wahrheit‹, das Christentum, zu verkünden. Missionare wurden damit in die Nachfolge der Apostel, insbesondere des Apostel Paulus eingeschrieben und stellten damit gleichzeitig die Verbindung zu der in Missionskreisen omnipräsente Missionsgeschichte bis in biblische Zeit hinein dar. Verstorbene Missionare wurden dabei als Märtyrer, noch lebende Missionare als Helden konzipiert, denen anscheinend besonders dann eine hohe Attraktivität und Identifikationsmöglichkeit für die heimischen Missionskreise zugesprochen wurde, wenn sie aus demselben Gebiet wie die jeweilige Unterstützungsgesellschaft bzw. der jeweilige Leser- und Leserinnenkreis stammten. Daher spielte die Herkunft der Missionare eine besondere Rolle, denn sie machte sie zu einem Abgesandten gerade dieses Landstriches und qualifizierte sie als Vermittler zwischen hannoverschen ländlichen Gebieten und – wie im Falle Althaus – dem Missionsgebiet am Kilimandscharo.

3.3. Wir und die anderen: Missionarische Arbeit als internationale Aufgabe

Die Zugehörigkeit der als ›Helden zum Anfassen‹ konzipierten Missionare zu einzelnen Missionsgesellschaften war neben ihrer Herkunft durchgehend von Bedeutung. Informationen, wo ein Missionar herkam, welche Missionsgesellschaft ihn ausgesandt hatte und wo er stationiert war, fehlten in kaum einem der Berichte. Dies war umso entscheidender, als im Hannoverschen Missionsvolksblatt zwar vornehmlich über Missionare aus Hermannsburg oder Leipzig berichtet wurde, aber auch die Tätigkeiten anderer Missionsgesellschaften Berücksichtigung fanden. Das geschah auf zwei Ebenen: Zum einen wurden Berichte aus anderen Missionspublikationen herangezogen und in das Volksblatt aufgenommen, zum anderen wurde von der Zusammenarbeit von Missionaren unterschiedlicher Missionsgesellschaften berichtet.

LMV 20 (1908), S. 13–16, 17–19, 21–24. Der Herausgeber des Hannoverschen Missionsblattes verfasste dazu sogar eine eigene Publikation: *W. Wendebourg*, Louis Harms als Missionsmann. Diese Erzählungen werden dabei teilweise auch von heutigen Publikationen fortgeschrieben, z. B. *Schendel*, Missionsanstalt. Auch *Martin Tamcke*, Die Missionsanstalt Hermannsburg in Deutschland bis 1959, in: Ernst-August Lüdemann (Hg.), Vision: Gemeinde weltweit. 150 Jahre Hermannsburger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen, Hermannsburg 2000, S. 33–126, S. 33–50, verlässt die Gliederung nach den Leitern der Missionsgesellschaften nicht.

Wie sehr Mission eine internationale Angelegenheit mit einer immensen Verbreitung war, zeigte sich bereits in der Struktur des Blattes. Regelmäßig, und zwar stets auf der letzten Seite des Volksblattes, wurden Artikel aus Missionszeitschriften und -magazinen verschiedener Missionsgesellschaften abgedruckt oder deren Inhalte nacherzählt. Hierbei handelte es sich häufig um Anekdoten oder um Berichte vom Zusammenarbeiten verschiedener Missionsgesellschaften, von der Gründung neuer Stationen oder um Missionsstatistiken. Die Bandbreite derjenigen Zeitschriften, die berücksichtigt wurden, war sehr groß. Sie reichte von eher kirchlichen oder erbaulichen Zeitschriften (Kirchliche Mitteilungen, Bibelblätter, illustrierter Hausfreund, christlicher Hausfreund) über Blätter anderer deutscher Missionsgesellschaften (Barmer Missionsblatt, Missionsblatt der Brüdergemeinde, evangelische Missionen, Berliner Missionsberichte, Rheinische Missionsberichte, Schleswig-Holsteinisches Missionsblatt, Mitteilungen des Berliner Frauen Missions-Vereins für China, Evangelischer Heidenbote, Calwer Missionsblatt, Kleine Biene, Reichsbote, Lutherisches Volksblatt, Missionsblatt des Allgemeinen ev.-prot. Missionsvereins, Missionsblätter für ostasiatische Mission, Evangelisches Missions-Magazin, Missionsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Allgemeine Missionszeitschrift, Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission) bis hin zu Zeitschriften aus den Skandinavien, den Niederlanden, Groß Britannien, der Schweiz und Nordamerika (Missionsblatt der Schreuder Mission, Norwegische Missions-Zeitung, Dansk-Missionsblad, Le Missionaire[272], Norsk Missionstidende, Church at home and abroad, International Mission, Childrens World, Missionsbote Philadelphia, Nederlandsch Zendingstijdschrift, C.M. Gleaner, Awake, The Missions of the World). Mission wurde damit als nationales und internationales Projekt vorgestellt, das sich nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa und Nordamerika im Aufwind befinde.

Die Auswahl der Missionsblätter war dennoch bezeichnend: Durchgängig handelte es sich um protestantische Blätter, katholische Mission wurde also bewusst ausgelassen und Mission damit als protestantisches Projekt konstruiert. Dementsprechend wurden auch bei den abgedruckten Missionsstatistiken fast nur protestantische Missionserfolge aufgeführt.[273] Während die anderen deutschen Missionsgesellschaften vor allem verdeutlichen sollten, wie fortgeschritten der Missionsgedanke im Kaiserreich schon war, zeigt gerade die überraschend häufige Nennung von skandinavischen Zeitschriften, wie stark auch andere Identitätsangebote als ›Nation‹ im Zusammenhang mit Mission bedeutsam waren. Denn es handelte sich bei diesen Zeitschriften, wie auch bei den Hannoverschen oder den Leipziger und Hermannsburger Missionsblättern, um Missionsblätter lutherischer Missionsgesellschaften. Besonders die Kategorie Konfession scheint damit als

---

[272] »Le Missionaire« war das französischsprachige Missionsblatt der Basler Mission.

[273] Vgl. z. B. Wie sieht's in Uganda aus?, in: HMV 5 (1893), S. 13–15. Hier wird nicht nur eine eigene Statistik angeführt, sondern sogar der katholischen Statistik Übertreibung vorgeworfen. Vgl. z. B. Eine Missionsreise um die Erde, in: LMV 22 (1910), S. 33–36. Zu zeitgenössischen Bedenken gegen die Missionsstatistik siehe *Mirbt,* Mission und Kolonialpolitik, S. 21–24.

Identitätsangebot neben Nation infrage gekommen zu sein, und schuf eine nationenübergreifende Verbindung in die verschiedensten Landstriche innerhalb und außerhalb Europas.[274]

Diese beiden Ordnungskategorien, die jeweils das Werk der Mission mit anderen Identitätsdiskursen verwoben, waren auch in der inhaltlichen Ausgestaltung der Berichte wirksam, wie beispielhaft an einem Beitrag über »fröhliches Zusammenarbeiten von deutschen und dänischen Missionaren in Indien«[275] gezeigt werden kann. »Da beide Missionare der lutherischen Kirche angehören«, besuchten sich die Missionare gegenseitig, um gemeinschaftlich das Evangelium zu verkünden. Sehr erfreulich sei es zu sehen, »wie die beiden lutherischen Brudermissionen also brüderlich miteinander arbeiten«.[276] Die Brüderlichkeit der Konfession und der Gemeinschaftscharakter, der die Missionare im selben Ziel der Missionierung vereine, stand zunächst im Vordergrund. Dennoch ist der Text nicht frei von nationalen Wertungen. So wird in dem Bericht immer wieder auf die Vorzüge der Leipziger Mission gegenüber der dänischen aufmerksam gemacht: Nicht nur sei der große Missionierungserfolg bei einer Straßenpredigt vornehmlich der »Leipziger Musik« zu verdanken, auch beweise die Leipziger Mission ein größeres Einfühlungsvermögen, was die Sitten und Gebräuche der Inder betreffe: Sie würden im Gegensatz zu der dänischen Mission nicht ein gemeinsames Essen der verschiedenen Kasten fordern, denn »in Kastensachen läßt sich nichts erzwingen«. Der von einem dänischen Missionar ausgeübte Zwang habe sogar als »Mißklang« das gemeine Fest, zu dem die Straßenpredigt geworden sei, gestört.[277] Trotz der Zusammenarbeit gerade mit lutherischen Missionen vermittelte man den Leserinnen und Lesern damit die Überlegenheit der eigenen Missionsmethode.

Geschah dies bei lutherischen Missionsgesellschaften nur in leisen Tönen und betonte man dennoch die Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit, hieß es bei der Berichterstattung über das Zusammentreffen mit katholischen Gesellschaften:

> »Mit List und Gewalt sucht die römische Kirche da, wo evangelische Missionare im Segen wirken, ihre Herrschaft auszubreiten. Wie viel Störung und Verwirrung ist auf Tahiti, Madagaskar, in Ostafrika, auf den Karolinen-Inseln und an andern Orten dem Missionswerk dadurch erwachsen! Aber die Waffe wider beides, wider die Gefahr falscher Lehre und gottlosen Lebens ist Gottes Wort. Damit haben evangelische Missionare und evangelische Heidenchristen sich gewehrt und des Herrn Hülfe dabei reichlich spüren dürfen.«[278]

---

[274] Die Berichterstattung auch über die Arbeit anderer Missionsgesellschaften war dabei keine Besonderheit des HMV. Auch das Hermannsburger Missionsblatt berichtete in der Rubrik »Nachrichten vom weitem Missionsfelde« über die Tätigkeit anderer protestantischer Gesellschaften.
[275] Fröhliches Zusammenarbeiten von deutschen und dänischen Missionaren in Indien, in: LMV 18 (1906), S. 9–11.
[276] Ebd., S. 11.
[277] Vgl. ebd., S. 10–11.
[278] *H. Wbg.*, Dein Name werde geheiligt! Matth. 6, 9, in: HMV 8 (1896), S. 9.

Deutlich wird an diesem Diskursbeispiel eine Konkurrenz zu den katholischen Missionsbemühungen, die hier sogar rhetorisch zum »Kampf« stilisiert wird, konstruiert und die konfessionelle Spaltung des Missionsgedankens damit erneut manifestiert, wie es sich auch an anderer Stelle bereits feststellen ließ.

Insgesamt erschien das Missionswerk als internationale christliche Aufgabe; diese Konstruktion unterlag dabei jedoch einigen Einschränkungen, in dem die sie ausfüllenden Akteure in eine Hierarchie eingeordnet wurden, an deren Spitze die deutschen lutherischen Gesellschaften standen. Andere lutherische Missionsgesellschaften wurden dementsprechend bereits ein wenig geringer eingeschätzt, wenn auch hier die Betonung der konfessionellen Gemeinsamkeit überwog. Eine Zusammenarbeit mit anderen evangelischen Missionsgesellschaften wurde weder positiv hervorgehoben noch abgewertet; in der Frontstellung zwischen evangelisch und katholisch erschien sie jedoch erstrebenswert. Hier hatte sich damit ein universeller, konfessionsübergreifender Habitus der Mission bewahrt. Dieser musste nur vor den katholischen Missionsgesellschaften – insbesondere den deutschen zurücktreten.[279]

3.4. Die »armen Heiden«: (Un-)Gläubige in Afrika, Indien und Hannover

Das Reden über die außereuropäische Bevölkerung fand in dem hier untersuchten Blatt in verschiedenen Kontexten statt und gehorchte dementsprechend unterschiedlichen Sagbarkeitsregeln. Zunächst lassen sich zwei Unterscheidungsebenen feststellen: Zum einen wurde im Reden über die ›Heiden‹ eine räumliche Markierung vollzogen – abhängig davon, ob es sich um asiatische Bevölkerungsgruppen, denen ein höherer Entwicklungsgrad zugesprochen wurde, oder um afrikanische Bevölkerungen bzw. um Bewohner der Südsee handelte. Zum anderen veränderten sich die Berichte je nach dem, um wen es sich handelte. Unterschiede lassen sich zwischen zwei Gruppen, deren Darstellungen völlig anderen Narrativen folgten, feststellen: zum einen sind das diejenigen, die noch zu missionieren seien und die in der Darstellung als »Ausgangsstufe des Heidentums« angesehen werden, zum anderen diejenigen, die schon bekehrt worden waren und so als »Missionserfolge« gelten konnten. Dieser Zweiteilung soll im Weiteren gefolgt werden, weil auf diesem Wege deutlicher auf Parallelitäten und Unterschiede in der Darstellung eingegangen werden kann. Auf die räumliche Ebene soll dort, wo Unterschiede eklatant erscheinen, verwiesen werden.

In der Forschung zu Kolonialzeitschriften sowie zu den sich um 1900 formierenden Wissenschaften wie Anthropologie und Ethnologie wird immer wieder herausgestrichen, wie stark die Medialisierung der kaiserzeitlichen Gesellschaft zu allgemeinen Vorstellungen über das Außereuropäische beitrug, wie eine »koloniale

[279] Vgl. dazu auch: Eine Missionsreise um die Erde, S. 33–36.

Bilderwelt« entstand, neu geordnet und mit rassischen Kategorien in ein kohärentes System vom ›Eigenen‹ und ›Fremden‹ überführt, und wie dieses System stetig stabilisiert, aber auch neu verhandelt wurde.[280] Die Ergebnisse dieser Forschungen können jedoch nur bedingt auf das Hannoversche Missionsvolksblatt übertragen werden. Nur selten wurde überhaupt, wie zum Beispiel in einem Abdruck aus einer Publikation Warnecks, über »Afrikanische Baukunst«[281] berichtet oder die Lebensweise außereuropäischer Bevölkerungsgruppen thematisiert. Kaum wurden hier Bilder von »Wildheit« oder »Stumpfheit«, wie es für den Kolonialdiskurs üblich war,[282] entworfen. Vielmehr wurde die zu missionierende Bevölkerung eben nur in dieser Eigenschaft, nämlich als potenzielle Empfänger der christlichen Botschaft behandelt. Dementsprechend wurde über afrikanische oder indische Lebensweise nur berichtet, wenn ›heidnische‹ Religionspraktiken im Mittelpunkt der Berichte standen. Dann wurden afrikanische »Fetische« geschildert, die – »Zaubermitteln« gleich – in der Vorstellung der Afrikaner vor bösen Einflüssen schützen oder solche ausüben könnten. So heißt es z. B.:

> »Wir machen eine Reise. Was bedeuten die Büschel, die hier auf einem Erdhaufen stecken, was die Schnur, an der dort ein geheimnisvolles Päckchen hängt, oder das seltsame Stück Holz, welches an einem anderen Ort aufgerichtet ist? Es sind lauter Zaubermittel; die einen sollen Unglück abhalten, die andern Fluch bringen über einen Menschen oder über einen ganzen Ort.«[283]

Der gesamte afrikanische Kontinent, der vom »Neger bewohnt werde«, erscheint in diesen Aussagen dementsprechend als eine Landschaft voll abergläubischer »Fetische«, deren Bedeutung sich zum einen für den Europäer nicht erschließen und mystisch bleiben, zum anderen auch als nicht ernstzunehmende Kuriosität einem europäischen, gleichsam in Bezug auf Aberglauben diszipliniertem Lesepublikum vorgestellt werden. Dieser Aberglaube der afrikanischen Bevölkerung wird dabei aber dennoch als religiöses System verstanden bzw. als ein solches in den europäischen Kontext übersetzt.

1913 erschien dementsprechend ein Artikel mit dem Titel »Die religiösen Anschauungen der Wakamba«, in dem es gleich zu Beginn heißt: »Kein Volk der Erde ist ganz ohne Religion«. Bei dem Artikel handelt es sich um einen Vortrag eines Missionars, der in Afrika lange Zeit gearbeitet habe; er beschreibt die religiösen Vorstellungen des »Volkes« der »Wakamba«. Zunächst werden in dem

---

[280] Vgl. stellvertretend für viele anderen die neueren Publikationen: *Fiedler*, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus, und *Michael Perraudin/Jürgen Zimmerer* (Hg.), German Colonialism and National Identity, New York 2011.

[281] *Gustav Warneck*, Afrikanische Baukunst, in: HMV 3 (1891), S. 47–48. Hier erhielten die Leserinnen und Leser u. a. folgende Anleitung: »Von einer Kaffernhütte kann man sich am besten einen Begriff machen, wenn man sich einen runden, halbkugelförmigen Korb umgestülpt und mit Stroh bedeckt denkt« (S. 48).

[282] Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge im Sammelband *Marianne Bechhaus-Gerst/Sunna Gieseke* (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. u. a. 2006.

[283] *Gustav Warneck*, Amulette, in: HM 2 (1890), S. 8.

Vortrag solche religiösen Lehren vorgestellt, die zum Christentum kompatibel erscheinen: Die Wakamba würden demnach eine »Schöpfungsgeschichte«, eine »Versuchungsgeschichte«, einen Mythos von »Stammestrennung und Sprachenverwirrung« und eine »Auferstehungshoffnung« kennen: »An derartige Sagen kann die Heidenpredigt gut anknüpfen«.[284] Anstelle der Gottesverehrung sei jedoch die Geisterverehrung oder der Glaube an »Dämonen« getreten, ein »besonderer Aberglaube« sei ferner die »Meinung, daß die abgeschiedenen Seelen mancher Menschen in Katzen, Schlangen und andere Tiere übergehen«.[285] Deutlich wird in diesem Artikel also zwischen solchen Sagen unterschieden, die eine strukturelle Ähnlichkeiten zum Christentum aufweisen, die »Reste einer Uroffenbarung« darstellen und damit einer Konzeption von Konversion folgen, nach der es nur gelte, die ›heidnischen‹ Völker wieder an die Offenbarung, die ihnen in der Vorzeit bereits einmal zuteil geworden sei, zu erinnern,[286] und solchen Sagen, in denen sich das ›Heidentum‹ als ›Aberglaube‹ manifestiere. Dieser Aberglaube wird dabei noch deutlicher in einen christlichen Diskurs übersetzt:

> »Der Wakamba ist ein Pharisäer. Hat er eine nach seiner Meinung schlechte Tat getan, vielleicht etwas, was die Sitte gebietet, unterlassen, so genügt eine äußerliche Buße, die Bezahlung eines oder mehrerer Rinder, um die Tat zu sühnen. An dieser pharisäischen Gesinnung scheitert unsre Verkündigung des Evangeliums.«[287]

Mit den Pharisäern wird ein zeitgenössisches, antijüdisches Stereotyp aufgegriffen.[288] Gleichzeitig erscheinen somit die in dem Artikel vorgestellten »religiösen Anschauungen der Wakamber« als Religion, die grundsätzlich in ein Verständnis von Religion nach einem europäischen System eingeordnet werden könne.[289] Die Angehörigen dieser Religion wurden dementsprechend nicht als »Wilde« qualifiziert, sondern eher als Verwirrte, von der richtigen Offenbarung nur Verdrängte oder auf die Abwege einer rein äußerlichen Religionsvorstellung Geführte und damit auf einer Vorstufe des Christentums Stehengebliebene dargestellt.

Eine deutlich andere Vorstellung vom Heidentum wird in Bezug auf Indien vermittelt. Standen bei der Beschreibung der afrikanischen Religion die Anschauungen im Vordergrund und spielten Afrikaner selbst kaum eine Rolle, war dies bei der Beschreibung Indiens bzw. von Inderinnen und Indern anders. Hier wurden Praktiken beschrieben und auch die Meinung von Indern zur Mission eingeholt.

---

[284] Die religiösen Anschauungen der Wakamba, in: LMV 25 (1913), S. 35–36, S. 35.

[285] Ebd., S. 36.

[286] So auch bei *Kl.*, Offenbarung, in: LMV 15 (1903), S. 17. Vgl. *Nyamankank Mushila*, Ideologische und theologische Voraussetzungen der Mission im 19. Jahrhundert, in: Werner Ustorf, Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft im 19. Jahrhundert, Bremen 1986, S. 34–46, S. 40.

[287] Ebd.

[288] Vgl. dazu: *Hans Günter Waubke*, Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1998.

[289] Vgl. dazu *Derek R. Peterson*, Gambling with God: Rethinking Religion in Colonial Central Kenya, in: ders./Darren R. Walhof (Hg.), The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History, New Brunswick/New Yersey/London 2002, S. 37–58.

Besonders deutlich wird dies bei einer Beschreibung der Stadt Benares. Eingeführt wird diese Stadt als eine den Indern »heilige Stadt«, als Wallfahrtsort, da dem Ganges zugeschrieben werde, alle Arten von Krankheiten zu heilen.[290] Dabei wurde den Leserinnen und Lesern ein Bild von der Stadt gegeben: »Zahlreiche Tempel« stünden am Fluss, von dessen Mitte aus gesehen gewähre »Benares mit seiner Menge von Tempeln, Moscheen und Palästen einen wirklich großartigen Anblick. Es sollen mehr als 3000 Tempel in der Stadt sein«. Dieser wunderbare Anblick sei jedoch nur Schein, nähere man sich den Tempeln, werde man enttäuscht:

> »Ueberall starrt uns das schmutzige Heidentum entgegen: Es ist unmöglich, auch nur zehn Schritte zu thun, ohne auf die ekelhaftesten heidnischen Dinge zu stoßen. Die bunten Verzierungen der Tempel und Häuser bestehen oft aus Darstellungen der unnatürlichsten Laster. […] Überdies hat man Not, den heiligen Stieren und Affen auszuweichen, die ungehindert durch die ganze Stadt streifen dürfen und ihren Teil zu dem Schmutze und Gestanke beitragen.«[291]

Schmutz und Gestank wurden hier zu Kennzeichen der ›heidnischen‹ Religion erklärt, was durch Schilderungen von Besuchen in einem Stiertempel noch verstärkt wurde. Hier küssten die Betenden die »kotige Stelle« und Priester säßen »mit ernsten Mienen auf dem Kuhdünger«.[292] Auch andere Praktiken erregten nur Ekel, so würden zum Beispiel halbverbrannte Leichen in den Ganges geschmissen, da sich die Ärmeren eine vollständige Verbrennung nicht leisten könnten. »An mehreren Stellen sehen wir einen teilweise verbrannten Kopf im Wasser schwimmen, dort wo das Volk badet und trinkt. Das Ganze macht einen so widerwärtigen Eindruck, daß wir uns schaudernd abwenden.«[293]

Indische religiöse Praktiken wurden damit viel schärfer abgewertet als dies bei afrikanischen als religiös inszenierten Praktiken der Fall war. Die Sagbarkeitsregeln waren anscheinend andere: Während Afrikanerinnen und Afrikaner als »arm« galten, als diejenigen, die die universale Offenbarung nur vergessen hatten, vollzogen die Inder andere – teilweise in katholische religiöse Praktiken wie Wallfahrten übersetzte – Rituale und religiöse Praktiken. Der ausgedehnte Tempelbau und eine »orientalische Pracht« waren hier nur die Fassade einer Kultur, die in ihrem Kern nicht als ›zivilisiert‹ im Sinne einer christlichen europäischen Auffassung gelten konnte, sondern im Gegenteil voll Ekel und Schmutz dargestellt wurde.

Der Eindruck, dass es sich bei Indien um eine hochstehende Kultur handele, wie es teilweise in aus dem britischen *Empire* stammenden Kolonialpublikationen

---

[290] »Breite Marmortreppen […] führen von dem hohen Ufer in das Wasser des Stroms hinab, das nach der Meinung der Hindus nicht nur jede Krankheit heilen, sondern auch den Anlaß der Sünde abwaschen kann […] Früher betrug die Zahl der Wallfahrer täglich etwa 10 000, und heute kommen zu den hohen Götzenfesten noch immer Hunderttausende, um in den heiligen Fluten zu baden; dann ist die Stadt mit einer halben Million Menschen bevölkert, während sie sonst etwa 25 000 Einwohner zählt.« Benares, in: HMV 2 (1890), S. 23–24.

[291] Ebd., S. 24.

[292] Ebd.

[293] Ebd., S. 23.

erschien, sollte entweder um jeden Preis vermieden werden, oder erschien den Missionaren, die für die Berichte zuständig waren, als nicht zutreffend, was auch mit der spezifischen Situation der lutherischen Missionen in Indien verbunden war: Sie erreichen nämlich nur die untersten Kasten, die Angehörige höherer Kasten verwehrten sich zumeist deutlich den christlichen Missionsversuchen.

Einen großen Bereich in der Berichterstattung über indische Religion nahmen Artikel ein, in denen die Behandlung von indischen Frauen, insbesondere Witwen, geschildert wurde. Diesen werde nach dem Tod des Mannes der Kopf abgeschoren, weil die »Hindu-Religion« den Tod des Ehemannes »als eine Folge der Verbrechen, welche die Witwe in einem früheren Dasein begangen habe« und für die sie bestraft werden müsse, erkläre.[294] Danach würden die Witwen eingesperrt, zu schwerer Arbeit angehalten und müssten Hunger leiden. Besonders treffe dies »Kinder-Witwen«, die bereits als Kinder verheiratet würden und verwitweten, und daher oft gar nicht verstünden, warum ihnen diese Behandlung auch von den eigenen Eltern wiederfahre.[295] Der für das Christentum geltende Zusammenhang zwischen Sittlichkeit, Zivilisation und Religion wurde dementsprechend für Indien als ungültig erklärt:

> »Und dabei bedenke man, daß diese grausame Behandlung der Witwen nicht aus einer angeborenen Grausamkeit des Volkes entspringt, sondern diese Gebräuche von der Hindu-Religion eingeschärft werden. Welch eine Religion!«[296]

Konnten oder sollten die afrikanischen Praktiken als »Fetische« nicht ernst genommen werden, kam dem Hinduismus zwar in der zeitgenössischen Konzeption von Weltreligion der Status einer solchen zu; er genügte aber im Vergleich christlichen Wertmaßstäben in keiner Weise, wodurch sich erneut eine machtvolle Überlegenheit ergab. Gerade die Betonung des weiblichen Elends in Indien und die schlechte Behandlung von Frauen in dieser Religion diente dabei gleichzeitig dazu, die indische Frauenmission, wie sie beispielsweise von der Leipziger Mission um die Jahrhundertwende eingerichtet wurde, mit zusätzlicher Legitimation zu versehen. Die Hilfe von Frauen für Frauen wurde dadurch zu einem häufig bemühten Topos.[297]

---

[294] Hindu-Witwen, in: HMV 3 (1891), S. 39–40.

[295] »›Unglückliches Geschöpf! ich kann den Anblick einer so nichtswürdigen Person nicht ertragen. Wärest du doch niemals geboren!‹, so ruft die eigene Mutter der Kind-Witwe zu.« Ebd., S. 39. Vgl. auch: Indisches Witwenleben, in: Hermannsburger Missionsblatt 59 (1912), S. 318–319.

[296] Hindu-Witwen., S. 40 [Hervorhebung im Original].

[297] Vgl. z. B. In der indischen Senana, in: LMV 15 (1903), S. 9–12. Hier heißt es: »Gott sieht das Elend der indischen Witwen und aller Töchter Indiens, und Sein Herz ist voll Erbarmens gegen sie. Er hat in den Herzen vieler Christen Liebe erweckt, und die christliche Barmherzigkeit hat sich aufgemacht, um den Fluch von den verachteten Bewohnerinnen der Senana hinwegzunehmen. Viele Hunderte von christlichen Frauen und Jungfrauen stehen jetzt an der Arbeit, ihren unglücklichen braunen Schwestern in der Senanas zu helfen.« Wie diese Hilfe genau aussieht, wird dann in der folgenden Nummer ausgeführt: Etwas von der Frauen-Mission in Indien, in: LMV 15 (1903), S. 13–15. Vgl. auch Liebeswege durch das Elend der Senanas, in: LMV 15 (1903), S. 17–20.

Der in dem Missionsvolksblatt zum Ausdruck kommende Kolonialismus – dieser kann aus einer postkolonialen Perspektive wohl kaum geleugnet werden – bezog sich dementsprechend durchaus auf eine europäische Überlegenheit. Weniger bestand diese Überlegenheit aber in einer technischen Überlegenheit oder in einer säkularisierten, von liberalen Wissenschaften propagierten Kultur und Zivilisation. Vielmehr war ihr wesentliches – und einziges – Element die Zugehörigkeit zum Christentum. Je entfernter eine Bevölkerungsgruppe dementsprechend von christlichen oder zumindest dem Christentum ähnlichen Überzeugungen erschien, desto schärfer wurde der Kontrast dargestellt. Afrikanische Fetischpraktiken galten im Diskurs dieser Zeitschrift damit durchaus als einfacher in ein christliches Glaubenssystem zu überführen bzw. deren Anhänger leichter zu missionieren, als die in zahlreichen kultischen Praktiken verhafteten Inder – eine Annahme, die sich auch aus den Missionsstatistiken zu ›Bekehrungserfolgen in Indien und Afrika‹ speiste und die so letztlich einer Heimatgemeinde auch erklärt werden konnte.

Vor diesem Hintergrund, nämlich dem spezifischen Medium des Diskurses, das sich an die Heimatgemeinde und damit an die potenziellen Finanziers der Äußeren Mission richtete, müssen auch die zahlreichen, teilweise die gesamte Zeitschrift bestimmenden Beschreibungen von Missionserfolgen gelesen werden.[298] Unter diesen Topos subsumiert werden können daher sowohl Mitteilungen über den Beginn von Taufunterricht oder Zahlen erfolgter Konversionen als auch Berichte über größere Erfolge, in denen die Tätigkeit einheimischer Missionare gelobt wurde. Dabei lassen sich zwei Arten von Berichten über Missionserfolge unterscheiden, nämlich Überblicksdarstellungen, in denen betont wurde, wie sehr die Mission auf dem ›Vormarsch‹ sei, und exponierte Berichte über Einzelfälle, die als besondere Garanten für die Wirkmächtigkeit der Mission einstehen sollten. Gemeinsam war diesen Artikeln stets die Beschwörung eines besonderen, gerade stattfindenden Aufbruchs, an dessen Erfolg – ähnlich wie in den Berichten über Missionare – kaum gezweifelt werden könne.

Besonders deutlich wird dies in einem Artikel zum Jahresbeginn 1906. Hier wurde zunächst die Notwendigkeit, weiter Mission zu betreiben, betont, denn »obwohl dieses Licht [gemeint ist Mission, K.W.] bereits 1900 Jahre lang in der Finsternis scheint, ist diese doch noch nicht völlig vertrieben. Noch immer bedeckt das Dunkel des Heidentums große Teile der Erde.«[299] Dennoch sei die Prophezeiung der Bibel, nach der alle ›Heiden‹ im Lichte Gottes wandeln werden, bereits in der Erfüllung begriffen. In China und Japan gebe es jetzt zahlreiche Missionsstationen; »In Indien erbleicht die alte Götterherrlichkeit vor den Strahlen des Kreuzes Christi«; in Afrika rege es sich überall, besonders die Leipziger

298 Die Berichte über Missionserfolge nahmen – so ein erster Eindruck – besonders ab dem Jahr 1910 zu. Inwiefern hier von einem Umschwung gesprochen werden kann, bedürfte weiterer Forschung. Auch scheint hier zunächst eine Abgrenzung nach definierten Kriterien erforderlich.

299 *R.*, Das Licht der Welt (Joh. 8,12), in: LMV 18 (1906), S. 5. Dort auch die folgenden Zitate.

Mission mache hier große Fortschritte; Uganda sei kaum wiederzuerkennen; in Grönland sei die Aufgabe der Mission bereits ganz erfüllt. Kurz: »Wohin wir blicken, überall weicht die Finsternis des Heidentums dem Lichte des Evangeliums!«

Diese Missionserfolge wurden durch Berichte über einzelne Stationen oder Gebiete, ebenfalls in überblicksartigen Darstellungen, näher ausgeführt und mit Einzelheiten untermauert, in denen auch das Scheitern Einzelner in eine allgemeine Erfolgserzählung überführt wurde – ähnlich wie dies auch schon Kap. 3.2 gezeigt hatte. So wird gleich in der übernächsten Nummer des Blattes über »Licht und Schatten in Uganda« berichtet, das »eins der gesegnetsten Missionsfelder der Erde« sei.[300] Zwar gebe es auch Rückschläge, so könne die Mission den neugewonnen Christen noch keine größere Selbstständigkeit zugestehen und auch der Einfluss des Islam und die Folgen der Schlafkrankheit machten der Mission zu schaffen, aber dennoch müsse gelten: »Uganda ist auf dem besten Wege, ganz christlich zu werden«.[301] Schließlich seien von 717000 Einwohnern Ugandas nur noch »dreihunderttausend reine Heiden«.[302]

Auch als 1910 »Eine Missionsreise um die Erde« unternommen wurde, bei der die Leserinnen und Leser »im Geiste mit der Sonne von Osten nach Westen« wandern sollten, überwogen die Erfolge deutlich die Schattenseiten. Beispielsweise hielten die Japaner zwar »Religion für etwas ganz überflüssiges«[303], das Christentum aber habe hier reichlich Anhänger gefunden, auch wenn die Zahl der Getauften noch sehr niedrig sei:

> »In Wirklichkeit ist die Zahl der Anhänger des Christentums in Japan weit größer als die der Getauften; man berechnet sie auf eine Million. Aber sein Einfluß reicht viel weiter als die Zahlen sagen. Christliche Gedanken wirken tief in alle Schichten der Bevölkerung hinein. Sie beeinflussen die Schulbücher und den Unterricht, sie heben das weibliche Geschlecht, sie wirken sauerteigähnlich auf den verschiedensten Gebieten. Wenn das ›Rote Kreuz‹ Eingang in das heidnische Japan gefunden hat, was ist das anders als ein Sieg des Christentums?«[304]

Auch für China wird dieses Narrativ bemüht: Zwar habe der Boxeraufstand fast zweihundert Missionsangehörige das Leben gekostet, aber »der Anblick aufopfernder, selbstloser Liebe […] hat vielerorten einen Umschwung der öffentlichen Meinung bewirkt. Die Zahl der evangelischen Christen ist beträchtlich gestiegen.«[305] Behandelt wurden auf dieser »Missionsreise« in den folgenden Num-

---

[300] Licht und Schatten in Uganda, in: LMV 18 (1906), S. 17–19, S. 17. Auch für andere hier angesprochene Gebiete liegen solche Erfolgsüberblicke vor. Vgl. z. B. Allerlei. Kamerun, in: HMV 3 (1891), S. 36; *H. Wg.,* Ich habe ein groß Volk in dieser Stadt, in: HMV 6 (1894), S. 37; Bilder aus Japan, in: LMV 16 (1904), S. 45–48; Die Leipziger Mission in Pandur, in: LMV 21 (1909), S. 3–4; Dschaggaschüler am Kilimandscharo, in: LMV 21 (1909), S. 12; Ein gesegnetes Tal, in: LMV 22 (1910), 45–48; Die Leipziger Mission im Jahre 1912, in: LMV 25 (1913), S. 25–28.

[301] Licht und Schatten in Uganda, S. 18.

[302] Ebd.

[303] Eine Missionsreise um die Erde, S. 26.

[304] Ebd.

[305] Ebd., S. 27.

mern außerdem die Südseeinseln, Indien, verschiedene Missionsgebiete Afrikas, Mittel- und Nordamerika bis hin zu den Vereinigten Staaten,[306] und jeweils in ähnlicher Form über Fortschritte (und gelegentliche Rückschläge) berichtet.

In diesem Diskursbeispiel wurden so Licht, Erfolg, Christentum und Mission deutlich miteinander verwoben und verdichteten sich zu einem Bild, das letztlich auf eine biblische Prophezeiung hindeutete, nach der das Projekt Mission sich endlich erfüllen werde. Der Sieg des Christentums wurde damit letztlich schon vorweg-genommen, das Christentum als kraftvolle und überlegene Macht konstruiert, der es gelinge, jede andere Vorstellung von Religion, abgewertet als ›Heidentum‹, zu verdrängen. Illustriert wurde diese unbesiegbare Macht und Unwiderstehlichkeit des Christentums durch Beispiele besonderer Bekehrungserfolge an Frauen und Männern, die den christlichen Gedanken besonders verinnerlicht hätten oder – Märtyrern gleich – für das Christentum besondere Opfer auf sich genommen hätten.[307] Immer wieder spielten insbesondere indigene Prediger eine Rolle, denen es gelungen sei, nicht nur selbst das Christentum zu verinnerlichen, sondern es auch effektiv weiter zu vermitteln. Berichte über ihr Lebenswerk folgten dabei, wenn auch deutlich kürzer, fast derselben narrativen Struktur, wie die Berichte über das Lebenswerk europäischer Missionare, wobei das Erweckungserlebnis durch die Bekehrung ersetzt wurde.[308]

Bei diesen Berichten fällt auf, dass die in der Zeitschrift herausgestellten Einzelbeispiele als Garanten der Mission und als Beispiele christlicher Lebensart stets in Verbindung mit Aussagen standen, die sich mit der europäischen Christenheit bzw. mit den Leserinnen und Lesern des Missionsvolksblattes direkt auseinandersetzten: Als im Jahr 1907 über Johannes Ata, »Ältester der Christengemeinde zu Abetisi in Afrika«, berichtete wurde, der die ihm angetragene Königswürde abgelehnt hatte, weil er nicht bereit war, die damit verbundenen »Fetischdienste« anzuleiten, wurde dieser Bericht damit eingeleitet, dass es in der Heimat Christen gebe, die nicht mehr wüssten, »was es heißt, ein Kind des Allerhöchsten zu sein« – »Gott schenke uns solchen Bekennermut!« war die entsprechende Forderung aus der Geschichte.

Noch deutlicher wird dieses Motiv, wenn über die besondere Liebe der sogenannten ›Heidenchristen‹ berichtet wurde, die sich auch in der Liebe zur Kirche und einer Bereitschaft auszeichne, sich für die Kirche einzusetzen. Diese »Heidenchristen« bezahlten nämlich selbstverständlich und freiwillig Kirchenbauschulden oder verkauften ein Gebäude lieber an die Missionsgesellschaft als an den Meist-

---

[306] Eine Missionsreise um die Erde, S. 25–28, S. 29–32, S. 33–36.

[307] Vgl. Die Hermannsburger Mission in Indien, in: LMV 19 (1907), S. 37–39, wo ein chinesisches Ehepaar herausgestellt wird, oder *R.*, Bekennermut, in: LMV 19 (1907), S. 41.

[308] Vgl. z. B. *W. Wendebourg*, Tijo Soga, ein Kaffernpastor, in: HMV 2 (1890), S.1–4; David Asante, ein schwarzer Prediger, in: HMV 5 (1893), S. 10–11; Seliges Ende eines schwarzen Pastors, in: LMV 22 (1910), S. 40. Dies scheint eine Gemeinsamkeit verschiedener lutherischer Missionsblätter zu sein. Vgl. z. B. Frederik Hein von Richtersfeld, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1894, S. 11–13, 19–21.

bietenden, wie es in Europa der Fall gewesen wäre; außerdem: in Bethanien sei die Kirche niemals leer,[309] was sich wohl ebenfalls als deutlicher Hinweis auf die zurückgehenden Kirchenbesuchszahlen im deutschen Protestantismus interpretieren lässt.

Wie diese Beispiele zeigen, wandte sich die Botschaft eines machtvollen und überzeugend wirkenden Christentums auch an die Leserinnen und Leser des Volksblattes, die, sich »ihres hohen Adels als Christen« nicht mehr bewusst, selbst an diese Macht erinnert werden sollten. Diese Christen wurden damit zu ebensolchen ›Heiden‹ erklärt, wie es die Afrikaner, Inder oder Japaner seien, denen Religion nichts bedeute. Schlimmer noch, sie nähmen das Christentum, obwohl sie es kennengelernt hätten, nicht ernst. Folgt man dieser Denkfigur, konnten die hier angesprochen »Namenchristen« nur durch diese vielfachen Erfolgsgeschichten beschämt werden. Wie stark es um die Bekehrung der eigenen Leserschaft ging, wurde dementsprechend in den Teilen der Zeitschrift besonders deutlich, die sich an ebendiese wandten und die gemäß dem der Zeitschrift zugrundeliegenden »Leseprotokoll«[310] der intensivsten und innerlichsten Lektüre bedurften: in den erbaulichen Beiträgen.

3.5. Missionspflicht: Werbestrategien für das Christentum

Kennzeichen einer jeden Missionszeitschrift und auch der Volksblätter waren erbauliche Anteile, wie Gebete, Predigten oder Ansprachen. Diese wurden bisher von der Forschung kaum beachtet, machten jedoch häufig mindestens ein Viertel der Zeitschrift aus. Mit diesem Teil schlossen sich die Missionszeitschriften an einen größeren Markt konfessioneller Literatur an, der um die Jahrhundertwende stark rezipiert wurde. So wird davon ausgegangen, dass 1900 jeder protestantische Haushalt eine konfessionelle Zeitschrift abonniert hatte.[311] Dies war häufig das Sonntagsblatt, das neben kirchlichen Nachrichten – häufig der Inneren Mission – ebenfalls mit einem erbaulichem Teil begann.

[309] Vgl. Wie man Kirchbauschulden in Afrika deckt, in: HMV 5 (1893), S. 19–20; Das Testament von Goedverwacht, in: HMV 3 (1891), S. 33–35; Aus dem Bericht der Hermannsburger Mission, in: LMV 25 (1913), S. 33–35. Vgl. auch Eine Missionsbüchse, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1897, S. 46–47; Ein erfreulicher Liebesbeweis unserer afrikanischen Brüder, in: Hermannsburger Missionsblatt 52 (1905), S. 345–346. Der Artikel berichtet von einer Gemeinde in Kamerun, die sich selbst an den Kosten für Mission beteiligen wollte. Ähnlich dazu auch die Verbreitung des Motivs, dass in bekehrten Familien Indiens regelmäßig eine Hausandacht gehalten würde. Diese findet sich sowohl im Hermannsburger Missionsblatt als auch im Hannoverschen Missionsvolksblatt und stammt ursprünglich aus dem Leipziger Missionsblatt. Vgl. Hausandacht tamulischer Christen in Indien, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1895, S. 79–80. Hausandacht in Indien und daheim, in: LMV 15 (1903), S. 15–16.

[310] Vgl. *Sarasin*, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, S. 39.

[311] Vgl. *von Miquel*, Protestantische Publizistik, S. 70.

Im hannoverschen Missionsvolksblatt wurde ein Andachtstext immer auf der ersten von vier Seiten abgedruckt, in dem, ausgehend von einer Bibelstelle, Gedanken zur Mission und zur Missionspflicht ausgeführt wurden. Hier wurden die bereits oben analysierten Vorstellungen von der »Heidenwelt« auf die deutsche bzw. die hannoversche religiöse Situation noch einmal direkter gewendet und beides ineinander übersetzt. Ausgangs- und Fluchtpunkt der Aussagen war dabei erneut der Missionsbefehl, der hier jedoch weniger theologisch erläutert – wie es in den Blättern der Fall war, die sich vornehmlich an Pastoren richteten – denn auffordernd als Christenpflicht konstruiert wurde.[312] Hier wurde dabei eine Gemeinschaft von hannoverschen Christen konzipiert, die sich auch konfessionell begründe,[313] ihren wesentlichen Ausdruck aber in der religiösen Praxis finde:

> »Ja, liebe Christen, die Christenheit hat, was den Heiden fehlt, das allein hilfreiche, seligmachende Evangelium von Christo, – darum soll sie's ihnen bringen. […] Und wir haben auch das seligmachende Evangelium; nun denn, achten wir's wert für uns selbst, so laßt uns auch anderen damit dienen! Laßt uns durch Fürbitte, durch Gaben der Liebe, und soviel Gott uns den Weg dazu zeigt, auch durch persönliche Mitarbeit, Antwort geben auf den beweglichen Hilferuf der Heiden: Kommt und helft uns!«[314]

Deutlich wurde davon ausgegangen, dass Äußere Mission ein Bedürfnis, quasi eine Nachfrage der ›Heiden‹ erfülle, wenn sie das Christentum verbreite. Die Vorstellung von Hilfsbedürftigkeit korrelierte dabei mit der Vorstellung von »freudelosen« oder wahlweise »friedelosen Heiden«[315], die auf die europäischen ›Retter‹ angewiesen seien.[316] Dahinter verbarg sich die Vorstellung eines universalen, nicht hinterfragbaren Christentums. Wesentliche Komponente dieses Christentums sei es jedoch, den Nächsten zu helfen, sodass die hier geforderte Hilfe eine Pflicht aller und besonders der hier angesprochenen hannoverschen Christen sei.

---

[312] Vgl. dazu auch *Harries*, Butterflies, Kap. 2.

[313] »Wir treiben Mission als Diener der evangelisch-lutherische Kirche […]. Sie [die Missionare, K. W.] dürfen nicht menschlicher Eigenweisheit, Hoffart und Selbstgerechtigkeit zu Gefallen, nicht aus falscher Nachgiebigkeit gegen die in irriger Lehre befangenen Mitchristen, von denen namentlich die Römischen auf unsern Missionsgebieten sich so gern nebeneinschleichen, auch nicht zugunsten irgend einer gutgemeinten, aber menschlich erdachten Union und Kirchenmengerei, die doch nur größeren Zwiespalt oder größere Gleichgültigkeit im Gefolge hat, auch nur ein Tüttel von jenen Lehrstücken weglassen oder zurückstellen.« *W.*, Wir können nichts wider die Wahrheit. 2. Kor. 13, 8, in: HMV 3 (1891), S. 37. Vgl. auch *L.,* So bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat, in: LMV 22 (1910), S. 41.

[314] *H. Wg.*, Komm hernieder und hilf uns! Apostelgeschichte 16, 9, in: HMV 6 (1894), S. 33.

[315] *Wbg.,* Freut euch in dem Herrn allewege! Phil. 4,4, in: HMV 5 (1893) 9; *ders.,* Meinen Frieden gebe ich euch. Joh. 14, 27, in: HMV 5 (1893), S. 13. Die hier angesprochene Erwartung von Rezeptivität auf Seiten der zu Zivilisierenden war eine Grundlage von (Zivilisierungs-)mission. Vgl. *Jürgen Osterhammel*, »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne, in: ders./Boris Barth (Hg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 363–426, S. 365.

[316] Vgl. auch *H. Wg.*, Gott hat Sich selbst nicht unbezeuget gelassen. Apostelgeschichte 14,17, in: HMV 6 (1894), S. 29, und *R.*, Missionsfeste, in: LMV 18 (1906), S. 25.

Gleichzeitig wurden in dieser Aussage die Grundaussagen des Christentums den Leserinnen und Lesern in Erinnerung gebracht. Das »seligmachende« Christentum sollte damit nicht nur verbreitet, sondern gleichzeitig auch in der Heimat stärker beachtet werden. Sich die Vorzüge des Christentums und die dadurch bereits erworbene eigene Erlösung ins Gedächtnis zu rufen, war eine häufige Argumentation, um zur Pflicht zur Mission ermahnen. So heißt es 1903 in der Januarausgabe plakativ:

> »Denke dir, du wärest nicht getauft und nicht zu einem Kinde Gottes erklärt; die Gebete deiner Eltern hätten dich nicht umgeben; du wärest nicht in der Heiligen Schrift unterwiesen; in der Schule hättest du nie von Gott gehört; unsere köstlichen Festtage und Sonntage wären dir unbekannt geblieben; die herrlichen Weihnachtslieder und all die anderen Gesänge hättest du niemals mitgesungen. […] Du hättest keinen Erlöser, keinen Trost für das Herz in seiner Sündennot, keinen lebendigen HErrn und Heiland, zu dem du dich wenden könntest, und könntest auch nicht als Gast bei Seinem Tische erscheinen, um Seiner Gnade gewiß zu sein. Wenn aber dein letztes Stündlein käme, so würde deine innere Armut recht offenbar. Du müßtest hinein in die Dunkelheit und die Schrecken des Todes, ohne daß irgend ein Schimmer von Trost und Hoffnung in dir lebte. Denn du hättest nur was die Welt gibt. […] Das ist heidnisches Elend.«[317]

Die hier angeführten Vorzüge des Christentums, der Gedanke der Erlösung, die Gnade Gottes und das Versprechen, dass einem der Glauben gerade in schwächeren Stunden helfe, waren damit eng verknüpft.[318] Da man dies genieße – und zwar wegen der Bekehrung der seiner Vorfahren[319] – müsse man das Christentum jetzt auch weitergeben und damit Äußere Mission betreiben, so die Denkfigur.

Beherzige man diese Hinwendung zum Glauben nicht, mache man sich des sogenannten »Namenchristentums« schuldig, das sich in einem mangelndem Respekt vor dem christlichen Glauben und den Errungenschaften der christlichen Kirche ebenso wie in der Hinterfragung der christlichen Lehre durch die bereits oben angesprochene religionsgeschichtliche Schule ausdrücke.[320] Deutlich wurde der Diskurs um Äußere Mission mit dem der Inneren Mission sowie mit theologischen Debatten verknüpft. In Bezug auf Äußere Mission wurden vor allem Personen abgewertet, diean Weltliches höher schätzten als das Göttliche und

---

317 *Kl.*, Ohne Gott in der Welt (Eph. 2, 12), in: LMV 15 (1903), S. 1.

318 Vgl. *W.,* Laetare, in: HMV 2 (1890), S. 9; *Kl.*, Wer sagen die Leute, daß ich sei?, in: LMV 15 (1903), S. 1; *ders.*, Ohne Verdienst Gerecht, in: LMV 15 (1903), S. 9; *ders.*, Auch sterbliche Menschen, in: LMV 16 (1904), S. 29; *R.*, Durch Tod zum Leben, in: LMV 18 (1906), S. 13; *ders.*, Die Kraft des Wortes Gottes, in: LMV 19 (1907), S. 25; *ders.*, Friede auf Erden, in: LMV 19 (1907), S. 45; *ders.*, Unsere Erlösung, in: LMV 21 (1909), S. 5; *ders.*, In treuer Hut, in: LMV 21 (1909), S. 17; *L.*, Das geheimnisvolle Wachsen des Reiches Gottes, in: LMV 22 (1910), S. 25; *ders.*, Gott sei aber gedankt, daß ihr Knecht der Sünde gewesen seid, in: LMV 25 (1913), S. 25; *ders.*, Selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet, in: LMV 25 (1913), S. 29.

319 Vgl. *W.*, Epiphanias, in: HMV 2 (1890), S. 1.

320 So wird zum Beispiel die Lehre Darwins und die Hinterfragung der Schöpfungsgeschichte komplett abgelehnt und sogar eine »Heidnische Erzählung« vom Backen der Menschen durch Gott positiver beurteilt, als die neue Lehre »alles Leben sei von selbst aus dem Urstoff entstanden«. *R.,* Die Schöpfung des Menschen*,* in: LMV 19 (1907), S. 37.

daher nicht bereit seien, für die Mission zu spenden.[321] Solche Christen seien sich »ihres hohen Adels als Christen«[322] nicht bewusst und würden diesem in der Folge auch nicht gerecht. Das Engagement für Äußere Mission wurde damit zu einem Marker erklärt, wer einem christlichen Ideal gehorchte und wer nicht. Besonders deutlich wird das an solchen Aussagen, die sich konkret auf die Behandlung der zu Missionierenden in Afrika beziehen:

> »Wie tief die armen wilden Völkern sonst unter uns stehen mögen, hier sollen wir sie als mit uns gleichberechtigt ehren lernen (Vergl. Gal. 3,28; Kol. 3,11). Schmählich ist's, sie zu verachten um ihrer geringen Bildung willen; eine himmelschreiende Sünde ist's, sie als eine Art niedriger Geschöpfe, vielleicht den Tieren näher stehend als uns, anzusehen; ein Frevel, den Gott gewißlich rächen wird, ist's, durch Beförderung der Trunksucht und Unsittlichkeit und andere Ärgernisse sie vollends zu grunde zu richten; – und aller solcher Schändlichkeiten haben sich Namenchristen, gewissenlose oder ihr Gewissen übertäubende Weiße vielfältig schuldig gemacht.«[323]

Die Mission erhob damit nicht nur ihre eigenen Anhänger in der Heimat, sondern auch ihre Missionare im Außereuropäischen selbst zu Idealbildern christlicher und bürgerlicher Moral und damit als das ›Weiße‹ schlechthin. Nicht nur die eigentlich als ›Heiden‹ angesehene afrikanische Bevölkerung, sondern auch die weiße Bevölkerung, die teils aus Deutschland stammte und mit der hier wohl Teile der Kolonialgesellschaft, Beamte und Händler, gemeint waren, müssten demnach zum wahren Christentum bekehrt werden. Diese würden es nämlich ebenfalls nicht ernst genug mit Gott meinen und daher – parallel zu den ›Heiden‹ – ein ähnlich »armseliges Leben« führen.[324] Das Christentum wurde als Heilsweg konstruiert

---

[321] »Oft sind wir träge, zu geben und uns aufzuopfern. Oft sind wir eifrig zu allen möglichen Eitelkeiten und nachlässig im Werk Gottes. Oft machen wir für unnütze Dinge große Ausgaben und haben für das Reich Gottes und das Missionswerk vielleicht kaum den zehnten Teil davon übrig.« *H. Wg.*, Geben ist seliger denn Nehmen. Apostelgeschichte, in: LMV 16 (1904), S. 41, vgl. auch *R.*, Bekennermut, S. 41.

[322] Vgl. ebd.

[323] *H. Wbg.*, Unser Vater im Himmel, in: HMV 8 (1896), S. 5. Noch deutlicher die vermutlich im Zusammenhang mit den Kolonialskandalen um Leist und Wehlan 1894 entstandenen Aussagen: »Es ist empörend zu hören, wie weiße Namenchristen die Hottentotten in Afrika als Hunde geachtet und aufs gröbste gemißhandelt, unterdrückt und zertreten haben, […] wie weiße Namenchristen leider auch in unseren deutschen Kolonien sich allerlei Grausamkeiten gegen die Eingeboren haben zu Schulden kommen lassen, wie weiße Namenchristen hie und da selbst die teuflische Ansicht ausgesprochen haben, es sei nur recht und billig, die wilden Völkerschaften da wo man sie nicht bald für die europäische Civilisation gewinnen könne, mit Gewalt auszurotten! Gottes Rache darüber kann nicht ausbleiben!« *ders.*, Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht gemein, in: HMV 6 (1894), S. 25. Der Vorwurf, dass die anwesenden Europäer durch ihr Verhalten einer Missionierung eher schadeten als nützten, war ein häufiger Vorwurf der nicht prokolonialistisch eingestellten Missionsgesellschaften. Vgl. z. B. mit demselben Tenor auch: Eurethalben wird Gottes Namen gelästert unter den Heiden, in: Hermannsburger Missionsblatt, Beiblatt 1892, S. 20–22. Tatsächlich gaben die Kolonialskandale einer Kolonialkritik, wie sie auch hier in Ansätzen anklingt, immer wieder Auftrieb. Vgl. *Maria-Theresia Schwarz*, »Je weniger Afrika, desto besser.« Die deutsche Kolonialkritik am Ende des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a. 1998, v. a. S. 121–131, 194–204, S. 283–295.

[324] *Kl.*, Ohne Gott in der Welt (Eph. 2,2), in: LMV 15 (1903), S. 1.

und den Leserinnen und Lesern durch die Hinwendung zu Gott ein glückliches und reiches – eben nicht »armseliges« – Leben versprochen. Im Diskurs wurde zusätzlich der Brückenschlag zum Motiv des Helfens, wie bereits oben ausgeführt, erneut vollzogen. Die übermittelte Botschaft lautet dann dementsprechend: ›Als guter Christ muss und kann man helfen, und zwar unabhängig von sozialen Status oder finanzieller Möglichkeit, sondern einzig und allein durch den christlichen Glauben und die Unterstützung der Mission, und sei es nur durch Gebete‹. Diesem Angebot kam dabei durchaus einige Potenz zu, da es auch solche Gruppen als Helfende ermächtige, die sonst eher als diejenigen galten, denen von den Institutionen der Inneren Mission geholfen werden musste bzw. die als Angehörige der ländlichen Gesellschaft nur selten auf der Seite der Helfenden im Sinne einer bürgerlichen Norm zeitgenössischer Eliten wahrgenommen wurden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Hannoverschen Volksblatt nicht nur Afrikanerinnen und Afrikaner oder Inder und Inderinnen als Ziele der Mission galten. Vielmehr wurde hier diejenige Botschaft konkret vermittelt, die auch in den pastoralen Blättern transportiert wurde: Hieß es dort noch, die Mission könne auch die Gemeinde selbst in ihrem Glauben stärken, wurde im Hannoverschen Blatt konkretisiert diese Leserschaft zu einem christlichen Leben aufgerufen, indem die ›Heiden‹ als Gegenfolie einerseits dazu dienten, die positiven Seiten des Christentums herauszustellen, und andererseits nach der Bekehrung als die ›besseren Christen‹ durchaus in der Lage waren, die Gemeinde in der Heimat zu beschämen. Gleichzeitig wurde in dem Blatt damit eine neue Form bzw. Stufe der sozialen Hierarchie entworfen, auf der diejenigen ganz oben standen, die sich für die Mission engagierten und damit gemäß ihrem christlichen Glauben handelten. Das Engagement für die Äußere Mission wurde damit noch einmal überhöht und als konstitutiv für das eigene Heil und Wohlergehen, unabhängig vom eigentlichen sozialen Status der Leserinnen und Leser, konstruiert.

4. Das Lokale der Mission: Akteure und Institutionen der Missionsarbeit in Göttingen

Im Folgenden sollen die Ergebnisse der Diskursanalyse um eine Betrachtungsweise erweitert werden, die Praktiken in die Analyse einbezieht und so eine Analyse des Dispositivs zu erreichen versucht. Gefragt werden soll hier nach der Umsetzung, den Facetten, Akteuren und Institutionen der Missionsarbeit im Göttinger Raum. Dabei wird davon ausgegangen, dass diese wesentlich durch den Diskurs um Missionsarbeit strukturiert waren, diesen aber gleichsam ergänzten, fortführten und so als Teil des Diskurses und gewissermaßen als außersprachliche Aussagen zu verstehen sind. Dafür wird auch das von den Institutionen inkorporierte implizite Wissen berücksichtigt. Zudem soll hier auf den Umfang an Praktiken der Missionsunterstützung in Göttingen eingegangen werden. Ziel ist es, ein Bild der Göttinger Unterstützungsarbeit für die Belange der Äußeren Mission zu erhalten. Als Quellen werden daher vornehmlich ungedruckte bzw. gedruckte Archivquellen herangezogen, die lediglich durch Zeitschriftenartikel ergänzt werden. Einen wesentlichen Quellenbestand bilden die Jahresberichte des Göttinger Missionsvereins, die es ermöglichen, einerseits den Umfang an Missionsaktivitäten in Göttingen einzuschätzen, andererseits aber auch einzelne Spenderinnen und Spender der Missionsarbeit, die jenseits von Institutionen für die Mission spendeten in den Blick zu nehmen. Da die Jahresberichte dennoch kaum

Hinweise auf konkrete organisatorische Praktiken geben, werden sie ergänzt um kirchliche Akten, insbesondere um Visitationsprotokolle und um Korrespondenzen mit den Missionsgesellschaften und zwischen den kirchlichen Hierarchien.

Das Kapitel gliedert sich in insgesamt fünf Abschnitte. Zunächst soll der Göttinger Missionsverein im Mittelpunkt stehen, der auch als Ansprechpartner für die unterstützten Missionsgesellschaften galt (4.1.). Dieser war Mitglied im Verband hannoverscher Missionsvereine, einem Zusammenschluss aller Missionsvereine aus der Region des heutigen Niedersachsens ohne Friesland. Wichtigste Veranstaltungen dieses Verbandes, der auch das bereits oben vorgestellte Hannoversche Missionsvolksblatt und das Hannoversche Missionsblatt herausgab, waren Missionskonferenzen, auf denen sich männliche und weibliche Protagonisten der Missionsarbeit der Region austauschten und vernetzten. Die Arbeit des Verbandes und insbesondere die Missionskonferenzen sollen daher ebenfalls untersucht werden, wobei unter anderem versucht werden soll, die Akteure sozialgeschichtlich einzuordnen (4.2.). Im Anschluss daran sollen neue, sich ab den 1880er Jahren gründende Zusammenschlüsse zur Unterstützung der Mission untersucht werden. Beispielhaft soll an einem Missionsnähkränzchen in Göttingen gezeigt werden, wie sich Missionsarbeit im Kleinen darstellte und welche Bedeutungen sie erlangte. Dieses Missionsnähkränzchen bietet sich für eine solche Mikroanalyse besonders an, da für die Gründerin und Leiterin des Kränzchens als Lehrerin und Verfasserin erbaulicher Literatur auf ein größeres Quellenkorpus zurückgegriffen werden kann (4.3).

Bereits in Kapitel 2 wurde herausgestellt, dass die Kirche und insbesondere die Pastoren vor Ort eine wichtige Rolle in der Unterstützung der Äußere Mission um 1900 erlangten. Ausgehend davon, welche Aktivitäten zugunsten der Mission in Göttingen abgehalten wurden, soll nach Akteuren und Bedeutungen gefragt werden, die mit den Aktivitäten in Verbindung standen (4.4). Diese Fragerichtung soll auch beibehalten werden, wenn es um diejenigen Akteurinnen und Akteure geht, die nicht in einem konkreten institutionellen Zusammenhang standen, sondern (nur) für die Mission spendeten (4.5). Die freiwillige Spende, häufig mit einer besonderen Bestimmung für eine Missionsgesellschaft versehen, soll dabei gleichzeitig als Indikator für ein Interesse an und eine Identifizierung mit Äußerer Mission interpretiert werden.

4.1. Alte Institution mit gewandelter Aufgabe: der Göttinger Missionsverein

Der Göttinger Missionsverein gründete sich 1837 zunächst als Missionshilfsverein der Leipziger Missionsgesellschaft in Münden, ab 1842 wurde seine Arbeit durch sogenannte Unterstützungsvereine aus Northeim und Einbeck ergänzt.[325] 20 Personen hatten sich im Göttinger Raum zusammengeschlossen, um als Hilfsverein des Hannoverschen Missionsvereins und auch mit dessen Statuten die Mission zu unterstützen. 19 von ihnen waren Pastoren oder Kandidaten bzw. Theologiestudenten, sodass bereits von Beginn an eine Nähe zur Kirche bestand.[326] Diese wurde 1850 noch ausgebaut, als der Verein – ähnlich wie auch andere ähnliche Missionsvereine der Region – die Erlaubnis vom Landeskonsistorium Hannover bekam, eine regelmäßige Kollekte, die Epiphanias-Kollekte, einzusammeln.[327]

Nach den Statuten des Vereins, die sich auch nach einer Umbenennung in des Vereins hin zum »Göttinger Missionsverein« nicht änderten, konnte jeder Mitglied des Vereins werden, »der einen fortlaufenden jährlichen Beitrag von mindestens 8 Ggr. zu dessen Zwecke verspricht, und diesem Versprechen nachkommt, womit derselbe zugleich den Statuten des Vereins stillschweigend seine Zustimmung erteilt.«[328] Eine Mitgliedschaft musste dementsprechend nicht gesondert beantragt werden, was eine heutige Einschätzung, wie viele Mitglieder der Verein hatte, erschwert. Die Zahl schwankte vermutlich sehr stark; nur ein sehr kleiner Kreis von 10 bis 15 Mitgliedern hatte eine Stimme auf der Generalversammlung des Missionsvereins, die einmal jährlich im Verlauf des Jahresfestes stattfand und auf der über die Verteilung der Spenden und wichtige Aspekte des Missionslebens in Göttingen Beschlüsse gefasst werden sollten. Diese Zahl scheint umso plausibler,

---

[325] Zu den Anfängen des Göttinger Missionsvereins und der gescheiterten Idee, eine Göttinger Missionsgesellschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu gründen, siehe: *Martin Cordes*, Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesen in Göttingen und zur Theologie Friedrich Lückes, Göttingen 1982, S. 62–88.

[326] Ebd., S. 16. Nur der Vorsitzende des Vereins, Hesse, war ein nicht näher bezeichneter Amtmann.

[327] Eine Darstellung der Geschichte des Göttinger Missionsvereins findet sich im Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1904, S. 6–7; ab 1850 und mit einer starken Fokussierung auf Hermannsburg siehe auch *Georg Haccius*, Hannoversche Missionsgeschichte. Erster Theil: Von der Pflanzung der christlichen Kirche in Friesland und Sachsen bis zur Entstehung der Hermannsburger Mission, Hermannsburg ^{2}1909, S. 524–531, für die späteren Jahre *ders.*, Hannoversche Missionsgeschichte. Dritter Teil, zweite Hälfte: Insbesondere die Geschichte der Hermannsburger Mission von 1865 bis zur Gegenwart, Hermannsburg 1920, S. 415–428. Die Darstellungen von Haccius lassen sich auch als »invention of tradition« lesen, in der die Geschichte der Vereine in eine Linie mit dem Erfolg der Hermannsburger Missionsgesellschaft standen. Bienert unterschätzt diesen Aspekt, wenn er Haccius als »zuverlässigen Chronist der Hermannsburger Mission« bezeichnet. *Wolfgang A. Bienert,* Georg Haccius als Missionshistoriker, in: Reinhart Müller (Hg.), Georg Haccius. Leben und Werk: Referate des Ludwig-Harms-Symposion, 1990, Erlangen, Hermannsburg 1993, S. 21–29, S. 26.

[328] KKAGö, Göttinger Missionsverein, Aufruf zur Theilnahme an dem Missions-Hülfs-Verein im Göttingenschen nebst den Statuten, Münden 1837, S. 12.

bezieht man die Zahlen und Mitgliederlisten anderer, ähnlich strukturierter Vereine in die Überlegung mit ein: So hatten weder der Hannoversche Verein noch der Osnabrücker Missionsverein mehr Mitglieder.[329] Auch wird in den Jahresberichten des Vereins für den Göttinger Raum nur selten auf die Existenz von »Mitgliedern« verwiesen, und zwar nur dann, wenn eine »Sammlung unter Mitgliedern des Missionsvereins« abgehalten wurde, was im gesamten Untersuchungszeitraum nur dreimal in den Jahren, in denen keine Hausspende für die Mission in der Stadt gesammelt wurde, der Fall war. Die Höhe der Spenden lässt jedoch auch hier auf eine ungefähr gleiche Anzahl an Spendenden schließen, sodass sich nicht zwischen einmalig Spendenden und festen Mitgliedern mit zugesagtem Spendenbeitrag unterscheiden lässt. Hinzu kommt, dass die geforderte Höhe des Mitgliedsbeitrages über der Höhe der meisten Spenden lag.[330]

Dem Verein stand ein Vorstand vor, der ebenfalls auf der Jahresversammlung gewählt wurde. Der Vorstand setzte sich aus örtlichen Pastoren, Professoren der Theologie an der Göttinger Universität und einigen Privatiers oder Fabrikanten zusammen, war also vom städtischen gehobenen Bürgertum,[331] zu dem sich auch die Pastoren in der Universitätsstadt zählen lassen, besetzt.[332] Den Vorsitz hatte während des gesamten Untersuchungszeitraumes Rudolf Steinmetz, Pastor der Albani-Kirche und späterer Superintendent der Inspektion Göttingen I, inne.

Bis 1878 wurden die eingegangen Spenden so verteilt, dass sechs Elftel an Hermannsburg, drei Elftel nach Leipzig und je ein Elftel an die Brüdergemeinde

---

[329] So hatte der Osnabrücker Missionsverein 15 Mitglieder, wie ein Verzeichnis aus dem Jahr 1900 zeigt. LKAH, Nr. D 41 Rep. Gen. A. 374, Melle, Missionsverein Osnabrück: Mitgliederverzeichnis Osnabrück, 1900. Der Hannoversche Missionsverein wohl nur aus dem Vorstand. Vgl. *Haccius*, Hannoversche Missionsgeschichte, Dritter Teil, S. 396.

[330] Siehe dazu ausführlicher Kapitel 4.5.

[331] Freilich kann die Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe nur erste Hinweise auf die Zugehörigkeit zu der differenzierten Gruppe »Bürgertum« bilden. Vereinfachend soll dieses Indiz verbunden mit dem Engagement im Verein jedoch als ausreichend bewertet werden. Die Bürgertumsforschung wurde maßgeblich durch den Bielefelder Sonderforschungsbereich geprägt. Siehe im Überblick und als Fazit: *Peter Lundgreen* (Hg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997), Göttingen 2000. Vgl. *Habermas*, Suche. Mit dieser sozialen Zusammensetzung entsprach der Göttinger Missionsverein ungefähr der Zusammensetzung der Vereine der Inneren Mission im Hannoverschen. Vgl. *von Reeken*, Kirchen im Umbruch, S. 171.

[332] In den letzten Jahren wurde in der Forschung eine Debatte darum geführt, ob Pastoren, insbesondere Landpastoren, dem Bürgertum zugerechnet werden können. Siehe zu der Debatte *Oliver Janz,* Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Frank-Michael Kuhlemann/Olaf Blaschke (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 382–406, der die These vertritt, dass die Pastoren zunehmend im Bürgertum isoliert wurden und durch die Abnahme ihrer sozialen Funktion auch ihren sozialen Status einbüßten. Dagegen *Frank-Michael Kuhlemann,* Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2001, der die Pfarrer als konstitutives Element des Bildungsbürgertums begreift (19). Ebenso zustimmend *Kaiser*, Formierung, S. 268. Anregend dazu auch *Ziemann,* Dimensionen, S. 488–489. Hier soll der letzteren Argumentation insofern gefolgt werden, als die zahlreichen christlichen Vereine von Pfarrern durchsetzt waren.

und an die Rheinische Mission gesandt wurden. Der Göttinger Verein war der erste der niedersächsischen Vereine, der einen Teil der Spenden an die neu gegründete Missionsgesellschaft in Hermannsburg sandte. Eine Konzentration auf eine Missionsgesellschaft ist für den Verein von Anfang an zu verneinen, auch wenn er ein offizieller Unterstützungsverein der Leipziger Missionsgesellschaft war und blieb. Durch diesen Status hatte er eine Stimme auf der jährlich im Zuge des Leipziger Missionsfestes stattfindenden Generalversammlung, auf der über alle Belange der Leipziger Missionsgesellschaft gesprochen und abgestimmt wurde.[333] Ab 1890 wurde zumeist ein Elftel der Einnahmen weiterhin an die Brüdergemeinde gesandt und der Rest der eingenommenen Spenden zwischen Leipzig und Hermannsburg geteilt. Davon ausgenommen waren solche Spenden, die bereits vom Spendenden mit einer besonderen Bestimmung versehen worden waren: Diese wurden an die betreffende Missionsgesellschaft weitergeleitet.

Der Verein gab regelmäßig einen Jahresbericht heraus, durch den er seine Mitglieder und die Kirchengemeinden über Aktivitäten und eingegangene und verteilte Spenden informierte. In diesen Berichten findet sich daher zumeist neben einer ausführlichen Spendenliste ein kurzer Bericht des Vorsitzenden und häufig die auf dem Jahresmissionsfest gehaltene Predigt. Als regelmäßige Aktivität veranstaltete der Verein nur das Missionsfest, das alle zwei Jahre in Göttingen, dazwischen meistens in Einbeck stattfand. Dieses gliederte sich in einen Vormittagsgottesdienst in der Albani-Kirche und eine Nachmittagsfeier in einem Garten oder Park bzw. bei schlechtem Wetter erneut in der Kirche. Im Anschluss an den Gottesdienst fand dann die bereits erwähnte Generalversammlung statt, auf der die organisatorischen Belange des Vereins besprochen wurden und zu der die Mitglieder des Vereins und die Geistlichen der Umgebung eingeladen waren.[334]

Als der Verein 1837 seine Statuten in einem »Aufruf zur Teilnahme« veröffentlichte, verstand er sich als ein Verein, der regelmäßig Versammlungen abhalten wollte. Ziel des Vereins sollte es vornehmlich sein, »das evangelische Missionswesen unter den Heiden zu befördern und die Theilnahme dafür in unserm Vaterlande zu vermehren.«[335] Dafür sollten die Mitglieder des Vereins Vorträge halten, um durch mehr Kenntnis von der »Heidenwelt« die Liebe zur Mission und die innere Gemeinschaft zu stärken.[336]

---

[333] Dieses Stimmrecht nahm der Verein auch häufig wahr, in den Jahren des Untersuchungsraumes z. B. durch Pastor Althaus aus Göttingen, dessen Bruder der bereits mehrfach erwähnte Missionar der Leipziger Mission auf einer afrikanischen Station am Kilimandscharo war. Vgl. ALMW II.2.2, Protokolle der Generalversammlung 1879–1903.

[334] Dieser grobe Ablauf des Missionsfestes kann für alle Missionsfeste im Untersuchungsraum angenommen werden, wie eine Durchsicht durch die Jahresberichte gezeigt hat. Eine genaue Analyse der Missionsfeste, bietet Kap. 5 dieser Arbeit. Zum 50jährigen Bestehen des Vereins, das 1890 gefeiert wurde, war »fast die gesamte theologische Fakultät vertreten«, *H. Wyneken*, Nachrichten. Göttinger Missionsverein, in: HM 11 (1890), S. 63.

[335] Aufruf zu Teilnahme, S. 12.

[336] »Was will man uns also vorrücken, in unserer eigenen Mitte sey genug zu bekehren! O wir sagen noch mehr: in u n s e r e m e i g n e n H e r z e n ist noch genug zu bekehren. Aber trotzdem, ja gerade

Betrachtet man Stellungnahmen in den Jahresberichten zu der Organisation der Missionsarbeit in Göttingen in den Jahresberichten, hat sich dieser Anspruch mit der Zeit gewandelt. So lag dem Verein zwar in späteren Jahren immer noch daran, für einen höheren Bekanntheitsgrad der Äußeren Mission zu sorgen, die Institution an sich bzw. deren Selbstverständnis war jedoch nun ein anderes. So stellte der Vorsitzende des Göttinger Missionsvereins im Jahresbericht des Vereins 1896 klar:

> »Wir dürfen es nicht unterlassen, immer wieder den Finger auf diesen Schaden zu legen und die Geistlichen in erster Linie dafür verantwortlich zu machen, in zweiter Linie die Kirchenvorstände, welchen die Leitung der christlichen Liebesthätigkeit befohlen ist, in dritter Linie die Lehrer, welche den Missionssinn in der Jugend zu wecken berufen sind. Mittel und Wege zur Besserung sind die jedem bekannten: die eigene lebendige Herzensteilnahme voran, die Kenntnisnahme von den Arbeiten, Kämpfen, Leiden und Erfolgen auf dem Missionsfelde, die Hinweisung darauf in Predigt und Unterricht, die Verbreitung des von uns wiederholt empfohlenen Hannoverschen Missionsvolksblattes, das Halten von Missionsstunden, wenn nicht regelmäßig, doch mindestens ab und an, das Veranstalten von Missionsfesten.«[337]

Zum einen lassen sich diese Aussagen in die Diskurse um Missionsarbeit in der Heimat einordnen, deren Idealbilder selbstverständlich auch in Göttingen Gültigkeit besaßen; zum anderen ermöglichen sie aber auch – liest man sie ›gegen den Strich‹ – Aufschlüsse darüber, wie der Verein seine Aufgabe definierte: Weniger dafür verantwortlich, wie die konkrete Vermittlungsarbeit ablief, wie die Spenden eingesammelt oder die Zeitschriften verbreitet wurden, verstand er sich, das wird an diesen Aussagen besonders deutlich, als eine den Pastoren und deren Missionsbemühungen übergeordnete Instanz, deren Aufgabe darin bestand, die Pastoren zur Missionsarbeit anzuleiten bzw. anzuregen und die eingesammelten Spenden weiter zu geben. Dazu passte auch, dass der Verein immer wieder dazu aufrief, die in den Gemeinden gesammelten Spenden über die Kasse des Vereins weiterzuleiten, »damit unsere Beiträge für die Mission nicht geringer erscheinen, als sie sind.«[338] Auch wurden die Geistlichen in den Jahresberichten immer häufiger direkt angesprochen.[339]

Die Aufgabe des Vereins hatte sich also gewandelt. Weniger suchte er selbst als Vermittlungsinstanz das Interesse an der Mission zu steigern, sondern achtete darauf, dass Äußere Mission innerhalb seines Gebietes unterstützt wurde. Die Vereine – so lässt zumindest das Beispiel des Göttinger Missionsvereins annehmen – wandelten sich zu Institutionen, denen zum einen die Aufsicht über die Missionsarbeit oblag, die zum anderen aber auch als Vermittler zwischen

deshalb wollen wir unsere Boten senden zu allen Völkern. Mit ihnen wollen wir uns zu dem Herrn bekehren.« ebd., S. 10 [Hervorhebung im Original].

337 Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1896, S. 3–4.

338 Vgl. z. B. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1907, S. 8.

339 So heißt es z. B. im Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1908, S. 10: »wir bitten die Herren Geistlichen, in ihren Gemeinden in der ihnen geeignet erscheinenden Weise die Darbringung von Dankopfern anregen zu wollen».

Heimatgemeinden und Missionsgesellschaften tätig waren, indem der Vorstand zum Beispiel Vertreter in die Generalversammlung nach Leipzig entsandte oder mit dem Missionsdirektor in Hermannsburg korrespondierte und so eine wichtige Organisationsarbeit jenseits der konkreten Vermittlung von Bildern des Außereuropäischen leisteten. Ein »medialer Knotenpunkt«[340] war der Göttinger Missionsverein so nur indirekt. Durch die regionale Aufteilung der Gebiete der Missionsvereine – ein lutherischer Missionsverein in einem Gebiet bzw. zuständig für bestimmte Inspektionen – konnten die Vereine gleichzeitig die bereits angesprochenen regionalen, nationalen und konfessionellen Identitätspolitiken betreiben. Dazu mussten die Vereine eine enge Verbindung zu den Pastoren und Superintendenten vor Ort halten – eine Verbindung, die häufig nur theoretisch überhaupt hergestellt werden musste, da es sich zumeist um dieselben Personen handelte und Vorstand und Vorsitz vor allem von Geistlichen der Region besetzt wurden.[341] Inwiefern die Versammlungen des Vereins auch zu einer Vernetzung ebendieser für die Mission arbeitenden Pastoren beitragen konnten, soll im Folgenden gefragt wer-den.

4.2. Organisierter Zusammenschluss: Verbandsgründung und Missionskonferenzen

1893 trat der Göttinger Missionsverein dem Verband Hannoverscher Missionsvereine mit der Hoffnung bei, dass der Zusammenschluss mit den anderen Vereinen dazu diene, »den Missionssinn in unserer Landeskirche zu stärken und die gemeinsame Arbeit zu fördern.«[342] Der Verband hatte sich bereits 1892 mit den Missionsvereinen Hannover, Lüneburg und Celle gegründet, 1893 kamen dann Göttingen und Verden hinzu. Auch der Hildesheimer Missionsverein trat nach einer Satzungsänderung, die vor allem die zu unterstützenden Missionsgesellschaften betraf, dem Verband bei, der in den folgenden Jahren das bereits erwähnte Hannoversche Missionsblatt und dessen Beiblatt, das Hannoversche Missionsvolksblatt, übernahm, welche bereits vorher die Vereinszeitschriften des Hannoverschen Missionsvereins gewesen waren. Zweck des Verbandes war es, »ein gemeinsames Wirken auf dem Gebiete der Heidenmission herbeizuführen«,[343] was jedoch nicht heißen sollte, dass man plante, eigene Missionare auszusenden. Vielmehr sollte die Unterstützung für die lutherischen Missionen in der Heimat besser koordiniert und verstärkt werden. Um dies zu erreichen, wurde ein Ausschuss aus Delegierten der einzelnen Missionsvereine gegründet, dessen Ziel es vor allem sein sollte, »den Zusammenhang unter den in der Hannoverschen Landeskirche

[340] Vgl. *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 642.

[341] Die Geistlichen der Region wurden, wie bereits ausgeführt, auch gesondert zur Mitgliedschaft aufgefordert.

[342] Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1892, S. 3.

[343] Verband Hannoverscher Missionsvereine, in: HM 14 (1893), S. 70–71, S. 70.

bestehenden evangelisch-lutherischen Missionsvereinen zu erhalten und zu pflegen.«[344] Dabei tagte der Ausschuss im Zusammenhang mit der lutherischen Pfingstkonferenz in Hannover, einem Zusammenschluss hannoverscher lutherischer Pastoren mit einer in der hannoverschen Landeskirche vorherrschenden konservativen Ausrichtung lutherischer Theologie. Dieser Tagungsort war dabei wohl aus rein praktikablen Gründen gewählt worden: Man ging davon aus, dass die Missionsvereine ohnehin nur Geistliche in den Ausschuss entsenden würden – was sie auch taten –, und diese reisten zu der Gelegenheit der Pfingstkonferenz generell nach Hannover,[345] sodass eine zusätzliche Tagung des Missionsausschusses wenig organisatorischen Aufwand mit sich brachte. Als weitere Aufgabe des Verbandes wurde bereits in den Statuten festgelegt, »im Herbst jedes Jahres eine allgemeine Wanderkonferenz für Heidenmission«[346] zu veranstalten – ein Vorhaben, das jedoch bereits im ersten Jahr nicht realisiert werden konnte.

Diese bereits in der Satzung verankerte Missionskonferenz tagte zwischen 1894 und 1902 insgesamt nur sechsmal: 1894, 1895, 1896, 1897, 1899 und 1902. 1913 wurde sie unter geänderten Vorzeichen wiederbelebt.[347] Über die Konferenzen wurde vielfach berichtet, so im Hannoverschen Missionsblatt, in der Hannoverschen Pastoral-Korrespondenz und auch im Hannoverschen Sonntagsblatt, sodass sich die Konferenzen zumindest in Grundzügen rekonstruieren lassen. Dass der Hannoversche Verband eine Konferenz ins Leben rief, ging auf zahlreiche Vorbilder zurück. So bestand bereits seit mehren Jahrzehnten eine Allgemeine Sächsische Hauptmissionskonferenz, die vom Sächsischen Haupt-Missionsverein gegründet worden war und die sich hauptsächlich mit der Leipziger Mission beschäftigte. Auch hatten bereits mehrere kleine Missionskonferenzen auf dem Gebiet einzelner Vereine stattgefunden; teilweise tagten diese auch zusätzlich zu der großen Konferenz in Lehrte, Wunstorf und Göttingen.

[344] Ebd., S. 71.

[345] Dies war anscheinend auch ein üblicher Ort für Versammlungen von Geistlichen auch aus anderen Verbänden. So berichtete das Hannoversche Sonntagsblatt 1893 ebenfalls von einer Versammlung von Vertretern der »Inspektionskolportage« im Rahmen der Pfingstkonferenz in Hannover. Vgl. Inspektionskolportage, in: HS 28 (1893), S. 222.

[346] Verband Hannoverscher Missionsvereine, S. 71 [Hervorhebung im Original].

[347] Die Delegiertenversammlungen auf der Hannoverschen Pfingstkonferenz hingegen fanden weiter statt, »aber nur unter sehr geringer Beteiligung und ohne wesentliches Eingreifen in das Missionsleben unserer Landeskirche«, der Verband bestand also – auch ohne Konferenz – weiter. Eine Hannoversche Landesmissionskonferenz, in: HM 34 (1913), S. 5–6, S. 5. Vgl. auch Programm für die Tage der Pfingstkonferenz in Hannover, in: HS 43 (1910), S. 292. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Missionskonferenz fortgeführt und tagte 1926 z. B. in Hildesheim. Vgl. StKiArHi, Pfarrarchiv St. Lamberti, P 361 Äußere Mission, Einladung zur zehnten Tagung der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz. Nach 1902 fanden keinerlei Veranstaltungen des Verbandes mehr statt, von Reeken vermutet, wohl nicht zu Unrecht, aus mangelndem Interesse. Vgl. *von Reeken*, Kirchen im Umbruch, S. 84.

Missionskonferenzen, wie sie hier stattfanden, waren ein »Zusammenschluß heimatlicher Missionsarbeiter«[348] und sind dementsprechend nicht mit größeren Konferenzen in Bremen, London oder gar Edinburgh zu verwechseln, auf denen sich die Vertreter der Missionsgesellschaften austauschten.[349] Das Ziel dieser heimatlichen Konferenzen, die sich im gesamten Kaiserreich an verschiedenen Orten gründeten, war es vielmehr, »Kenntnis und Verständnis der Mission überhaupt zu fördern und zu pflegen, die Wege zur praktischen Arbeit für sie zu besprechen und durch die Hebung des gesamten Missionslebens indirekt jeder in ihrem Kreise vertretenen Missionsgesellschaft zu dienen«.[350] Auf den Missionskonferenzen sollten also vor allem solche Belange besprochen werden, die der Unterstützungsarbeit für die Mission dienen und die Aufmerksamkeit für die Mission erhöhen könnten. Teilweise übernahmen die Konferenzen in anderen Gebieten, allen voran in Sachsen, die Arbeit der Vereine und fassten neben der Jahresversammlung auch noch weitere Tätigkeiten im Namen der Konferenz ins Auge, wie die Einrichtung von Missionsbibliotheken, die Herausgabe eines Jahrbuches, die Organisation von Missionspredigtreisen oder eine stärkere Einflussnahme auf die örtliche Presse.[351] Die hannoversche Missionskonferenz beschränkte sich jedoch vor allem auf die Tagung selbst, während die übrigen Tätigkeiten in Hannover – wenn überhaupt – der die Konferenz organisierende Verband übernahm.

Inhaltlich wurden auf den verschiedenen Konferenzen zwei Ansätze verfolgt. Zum einen galt es, das Verhältnis von Kirche und Mission und die Bedeutung der Arbeit der Pastoren auf den Konferenzen zu diskutieren. So hielt zum Beispiel auf der Konferenz von 1894 der Missionsdirektor der Hermannsburger Mission einen Vortrag mit dem Titel »Die Heidenmission ist eine notwendige Erweisung der Lebenskraft der Kirche«, in dem er deutlich machte: »Die Mission ist eine Lebensbedingung der Kirche. Sie würde zu grunde gehen, verarmen und ersterben, wenn sie nicht wüchse und sich ausbreite«. In einem zweiten Vortrag betonte dann Pastor von Lüpke aus Landesbergen die Rolle von Pastoren »als die zunächst berufenen Missionsarbeiter« und plädierte dafür, Mission in der Predigt, in allen Kasualien und in gesonderten Missionsveranstaltungen zu berücksichtigen.[352] Auch auf den nachfolgenden Konferenzen setzten sich diese Themen fort. So

[348] *Döhler,* Die deutschen Missionskonferenzen, in: AMZ 26 (1899), S. 493–511, 549–566, S. 493.

[349] Auch diese Missionskonferenzen hatten aber durchaus Einfluss auf das heimatliche Missionsleben und wurden hier breit rezipiert. So berichteten die Missionsblätter der Missionsgesellschaften häufig über die Konferenzen und leiteten für sich daraus Handlungsanleitungen ab. Vgl. als ein Beispiel *Handmann*, Die 8. kontinentale Missionskonferenz in Bremen. Vgl. zu Missionskonferenzen auch: *Timothy Yates*, Art. Mission Conferences, in: Jonathan Bonk (Hg.), Encyclopedia of Missions and Missionaries, New York/London 2007, S. 256–259.

[350] *Döhler*, Die deutschen Missionskonferenzen, S. 495.

[351] Ebd., S. 551–556.

[352] Vgl. die Ankündigung im Hannoverschen Sonntagsblatt: Hannoversche Chronik, in: HS 27 (1894), S. 86, sowie die Ankündigung und den ausführlicheren Bericht im Hannoverschen Missionsblatt. *W. Wendebourg*, Die Missionskonferenz zu Hannover, in: HM 15 (1894), S. 25–28; Ankündigung ebd., S. 24.

wurden 1896 Vorträge mit den Titeln »Ist die Mission Sache der Vereine oder der Kirche« oder »Wechselbeziehungen zwischen Missionshaus und Missionsgemeinde« gehalten;[353] 1897 besprach Gustav Warneck die Frage, »Wie arbeitet man am praktischsten für die Mission in der Gemeinde?«,[354] während 1899 ein Pastor aus Sachsen, der spätere Missionsdirektor Paul, fragte: »Welche Aufgaben erwachsen uns, den Missionsleuten in der Heimat, aus der deutschen Kolonialpolitik«, und empfahl, dass neben Missionsfesten und Missionsstunden auch Werbemittel genutzt werden sollten, »die mehr dem Vorhof der Mission«[355] angehörten – ein Vorschlag, der in der Besprechung Kritik auf sich zog und im Hinblick auf eine mögliche Gefahr der Verweltlichung eher abgelehnt wurde. Inhaltlich entsprachen diese Themen und Fragestellungen dabei dem Diskurs zu »Missionsheimatarbeit«, wie er auch in den Missionszeitschriften zu beobachten war, wobei auch hier die bereits analysierten Handlungsanleitungen immer wieder weitergegeben und verstetigt wurden.[356] Missionskonferenzen lassen sich demnach als Orte beschreiben, an denen der Missionsarbeit besonders intensiv auf verschiedenen Ebenen der kirchlichen Hierarchie, der Missionsgesellschaften und anderen Aktivisten verhandelt wurde – dies umso mehr, als die Vorträge auf den Missionskonferenzen häufig in den Missionsblättern noch einmal in Gänze abgedruckt wurden oder gar als eigenständige Publikation veröffentlicht wurden.

Richtete sich dieser Teil der Vorträge vornehmlich an die registrierten und angemeldeten Teilnehmer der Konferenz, sprach der zweite Teil ein breiteres Publikum an. So fanden häufig im Anschluss an die Konferenz sogenannte »Familienabende« statt, auf denen Vorträge von Missionaren gehalten wurden oder zumindest über die Arbeit im Missionsfeld berichtet wurde. Teilweise übernahmen dies auch Missionsdirektoren oder ehemalige Missionare, die zu der Konferenz angereist waren. Diese Abendversammlungen waren deutlich besser und von einer anderen Klientel besucht. Anscheinend sprachen diese Vorträge besonders Frauen an, deren Besuch immer wieder eigens erwähnt wurde.[357]

---

[353] Vgl. den Bericht Die Missionskonferenz in Celle, in: HM 17 (1896), S. 76–78, 85–86; Ankündigung ebd., S. 72.

[354] Ankündigung der Konferenz in: HM 18 (1897), S. 72, sehr ausführliche Berichte, insbesondere des Referats von Warneck finden sich in: *R.*, Allgemeine Missionskonferenz in Hannover, in: HPK 25 (1897), S. 265–268, und Die Missionskonferenz in Hannover, in: HM 18 (1897), S. 73–75, 84–86.

[355] Vgl. Ankündigung im HMV Anzeige. Allgemeine Missionskonferenz, in: HMV (1899), S. 36 bzw. in HPK 27 (1899), S. 242. Vgl. auch die durchaus verschiedenen Berichte zu der Herbstmissionskonferenz in Hannover in dem Artikel Allgemeine Missionskonferenz zu Hannover, in: HM 20 (1899), S. 81–84; Die allgemeine Missionskonferenz, in: HPK 27 (1899), S. 263–265; Hannoversche Chronik, in: HS 32 (1899), S. 393–394.

[356] Vgl. dazu Kap. 2.3.

[357] Besonders augenfällig schien dies 1899 gewesen zu sein, als sowohl die HPK als auch das HM berichteten, dass sich »zu der nachfolgenden Versammlung […] recht viele Damen eingefunden« hätten. Vgl. Die allgemeine Missionskonferenz (1899), S. 263, bzw. Allgemeine Missionskonferenz zu Hannover (1899), S. 84.

Insgesamt schwankten die Teilnehmerzahlen der einzelnen Missionskonferenzen. Während die größeren Konferenzen, die vom Verband Hannoverscher Missionsvereine organisiert wurden, anfangs bis zu 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmer hatten, sank die Zahl bis auf ca. hundert Teilnehmerinnen und Teilnehmer, sodass das Hannoversche Missionsblatt sogar davon sprach, dass der »Saal nur spärlich besetzt« gewesen sei. [358] Aufgrund dieses geringeren Interesses wurde zunächst beschlossen, die Konferenz nur noch alle zwei bzw. drei Jahre abzuhalten; schließlich schlief sie ganz ein. Das Gros der Teilnehmer auf den Missionskonferenzen waren Geistliche, obwohl gerade Lehrer und Kirchenvorsteher eine weitere Zielgruppe der Konferenzen darstellten. Frauen machten vermutlich auch auf der Hauptkonferenz einen größer werdenden Anteil an den Zuhörern aus. 1899 nahmen ca. 70 Männer und 30 Frauen an der Hauptversammlung teil.[359] Dies ist besonders auffällig, weil Frauen zu kleineren Konferenzen, die oftmals im Anschluss an Versammlungen von Geistlichen ohne dezidierten Missionsschwerpunkt stattfanden, häufig gar nicht zugelassen waren. Kleine Missionskonferenzen, wie sie zum Beispiel im Rahmen der Göttinger Herbstkonferenz 1899 stattfand, luden sogar explizit nur »die theologischen Dozenten der Universität« sowie »die Geistlichen und Kandidaten Südhannover's« ein.[360] Trotz dieser Konzentration auf die Geistlichen waren die kleinen Missionskonferenzen, über die ansonsten kaum Material erhalten ist, anscheinend erfolgreicher als die größeren Veranstaltungen. So hieß es bereits 1902 im Hannoverschen Missionsblatt:

> »Die Eigenart unseres Hannoverlandes mit seinen weiten Entfernungen, der Verschiedenheit seiner Gebiete, der Mannigfaltigkeit seiner Bevölkerung begünstigt nicht die öfters versuchte Einrichtung einer Provinzial-Missionskonferenz, sondern ist ein fruchtbarerer Boden für kleinere Gebilde.«[361]

Diese Argumentation wurde auch 1911 noch angeführt. »Der Hannoveraner« liebe »weder die Zentralisation der Missionsbestrebungen noch die Absonderung des Missionsinteresses von einer bestimmten Missionsgesellschaft«, daher unterstütze man vor allem im Norden und Westen Hermannsburg, »ein Stück der niedersächsischen Heimatliebe«, während Leipzig »ein historisch bedingtes Anrecht auf die Treue der Vereine« habe.[362] Die kleineren Konferenzen könnten dieser Eigenart, so die zeitgenössische Argumentation, eher Rechnung tragen. Bereits 1912 musste sich der Verband in seinem Organ erneut rechtfertigen, warum es keine Allgemeine Missionskonferenz in Hannover mehr gebe. Auslöser sei ein Artikel in der Deutschen Volkszeitung gewesen, in dem »aus Sorge um unser heimatliches Missionsleben« um eine solche Konferenz gebeten worden sei, da die

[358] Vgl. *W. Wendebourg*, Die Missionskonferenz zu Hannover (1894), S. 25, und Allgemeine Missionskonferenz zu Hannover (1899), S. 84.
[359] Ebd.
[360] *Knoke/Rudolf Steinmetz*, Die Herbstkonferenz in Göttingen, in: HPK 27 (1899), S. 242.
[361] Nachrichten, in: HM 23 (1902), S. 86.
[362] Nachrichten. Die deutschen Missionskonferenzen, in: HM 32 (1911), S. 30.

kleinen Missionskonferenzen nicht mehr ausreichten, obwohl außer Frage stehe, »daß sie heute noch lebenskräftig sind, und daß gerade in ihrer Intimität […] ihre großen Vorzüge liegen.« Der Verband lehnte daher eine solche Konferenz auch mit Rücksicht auf die kleineren Konferenzen ab, da die »hannoverschen Pastoren« wegen der großen Menge an anderen Versammlungen wohl kaum auf mehrere Missionskonferenzen gingen und auch noch das Hermannsburger Missionsfest besuchten. Außerdem sei der Vorschlag, der eine gemeinsame Veranstaltung mit dem Allgemeinen Protestantischen Missionsvereins vorsehe, schon deswegen nicht durchführbar, da man sich dann »zu keinem klaren Bekenntnis aufraffen und nur peripherische Fragen erörtern«[363] könne.

Anfang 1913 wurde die Gegenwehr eingestellt und ein Wechsel in der Argumentation vollzogen: Hannover solle im Vergleich zu anderen Regionen nicht mehr nachstehen, und es wurde beschlossen, eine Landesmissionskonferenz ins Leben zu rufen, zu der neben den Vereinen des bereits bestehenden Verbandes auch andere Vereine gehören könnten. Die Mitglieder der Konferenz sollten einen festen Mitgliedsbeitrag von einer Mark zahlen, um die Arbeit der Konferenz zu unterstützen. Als Tagungsort sollte alle zwei Jahre Göttingen dienen, dazwischen sollte die Konferenz ihren Ort wechseln. Die Frage der Konfession wurde ebenfalls bereits auf der ersten vorbereitenden Versammlung besprochen und dahingehend entschieden, dass »die Mitglieder des liberalen Allgem. Evang.-protestantischen Missionsvereins zum Eintritt in den Ausschuß [der die Konferenz vorbereiten soll, K.W.] nicht aufgefordert werden, wenn sie auch als Gäste der Konferenz willkommen sein werden.«[364] Die Zielsetzung dieser neuen Konferenz war durchaus ambitioniert und die Konferenz, die in der Organisation einem Verein ähnelte, sollte über die bisherigen Bemühungen deutlich hinausgehen, weswegen auch die Missionsvereine angesprochen werden sollten, die zwar im Gebiet der Landeskirche tätig, aber bisher nicht im Verband hannoverscher Missionsvereine organisiert waren.

> »Es fehlt uns aber eine Organisation, die die zerstreuten Kräfte zusammenfaßt, größere Aktionen ermöglicht, Konferenzen unter Zuziehung tüchtiger Missionsmänner aus der Nähe und Ferne veranstaltet, Missionspredigtreisen ins Werk setzt, die Presse wirkungsvoll beeinflußt. In weiten Kreisen ist das Verlangen nach einem Zusammenschluß vorhanden.«[365]

Tatsächlich fand die Konferenz 1913 in Göttingen und 1914 in Hannover statt; inhaltlich wies sie dabei große Parallelen zu den vorhergehenden Konferenzen auf, betonte jedoch stärker in verschiedenen Vorträgen das Verhältnis von Kolonialherrschaft und Mission.[366]

---

[363] Hannoversche Landesmissionskonferenz, in: HM 33 (1912), S. 81–84, S. 81.
[364] Eine hannoversche Landesmissionskonferenz, S. 5–6, Zitat S. 6.
[365] LKAH, Nr. A12d 657, Landessuperintendentur Aurich, Missionskonferenz, Aufruf zur Gründung einer Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz.
[366] Vgl. z. B. den Bericht zur der Konferenz von 1913 von *C. Schomerus*, Die allgemeine Hannoversche Missionskonferenz in Göttingen am 3. Juni 1913, in: Hermannsburger Missionsblatt 60 (1913),

Wer genau an den Konferenzen teilnahm, lässt sich nur ansatzweise nachvollziehen. In der zeitgenössischen Einschätzung waren es vor allem Geistliche. Betrachtet man nur diejenigen, die als Redner auf den Konferenzen sprachen, sie mitorganisierten oder die Teilnahme an ihnen empfahlen, bestätigt sich dieses Bild: eine deutliche Mehrheit stellten Geistliche, zumeist Pastoren, aber auch Superintendenten und Generalsuperintendenten. Besonders deutlich lässt sich dieser Trend an den frühen Konferenzen in den neunziger Jahren bis zum Jahr 1904 ausmachen. Von 21 unterschiedlichen auf den Konferenzen als Redner tätigen Personen waren drei Pastoren, fünf Superintendenten, vier Theologieprofessoren, ein Regierungsrat und ein Konsistorialrat. Bei den restlichen Personen handelte es sich um Mitarbeiter der Missionsgesellschaften bzw. um ehemalige oder sich auf Heimaturlaub befindende Missionare. Insgesamt waren diese Konferenzen also stark von der kirchlichen Organisation geprägt.[367]

Für die Konferenzen von 1913 und 1914 lassen sich deutlich mehr Aussagen zu den Teilnehmenden treffen, da hier neben Rednern und Organisatoren auf den Einladungen zu den Konferenzen zusätzlich eine Liste derjenigen abgedruckt war, die eine Teilnahme an der Konferenz in den zahlreichen gedruckten Aufrufen und Ankündigungen empfahlen. Dennoch überwiegen auch hier auf den ersten Blick die Geistlichen: Von 105 zu ermittelnden Personen waren 6 Generalsuperintendenten, 15 Superintendenten, 46 Pastoren, 1 Prediger und 5 Theologieprofessoren, diese machten zusammen also 69 % aus – eine relativ hohe Zahl. Dazu kamen außerdem acht Konsistorialräte, also diejenigen, die in der Kirchenbehörde tätig waren. Dennoch waren in den späteren Konferenzen andere Berufsgruppen deutlich mehr vertreten und reichten von Kaufleuten (3), wie zum Beispiel dem Bremer Großkaufmann Vietor, über Lehrer (5) bis hin zu anderen bürgerlichen Berufen, wie zum Beispiel Geheimen Justizräten (2). Diese anderen Vertreter, immerhin ca. 30 % der Teilnehmer, gehörten damit sozialgeschichtlich dem gehobenen Bürgertum an.

Weitere Hinweise auf mögliche Teilnehmer lassen sich zudem aus den Funktionen derjenigen ableiten, die eine Teilnahme an der Konferenz empfahlen: Neben den Vorsitzenden der Missionsvereine von Hannover, Göttingen, Osnabrück, Verden, Celle, Uelzen und zahlreichen weiteren Geistlichen bis hin zu

S. 242–244. Bei der Einladung 1914 wurden die »Kolonialkreise« gesondert angesprochen. Aufruf zur 2. Tagung der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz in Hannover am 13. Mai 1914, in: Hermannsburger Missionsblatt 61 (1914), S. 124–125.

[367] Berücksichtigt wurden hier die Redner auf den großen Missionskonferenzen des Verbandes hannoverscher Missionsvereine. Die kleineren, ebenfalls in diesem Zeitraum stattfindenden Konferenzen in Lehrte, Wunstorf oder Göttingen konnten leider aufgrund der schlechten Überlieferungslage nicht berücksichtigt werden. Die hier angeführten Angaben stammen dabei aus den unterschiedlichen Ankündigungen und Berichten der Konferenzen in den pastoralen Blättern. Vgl. *Wendebourg*, Die Missionskonferenz in Hannover (1894); Die Missionskonferenz in Celle, in: HM 17 (1896), S. 72, 76–78, 85–86; vgl. auch die Angaben in FN 351; vgl. auch Rückblick auf die Missionskonferenz in Münden, in: HS 35 (1902), S. 217–218. Für einen Hinweis zu den Konsistorialräten danke ich Friederike Erbslöh.

Generalsuperintendenten waren obere Beamte der Kirchenbehörden wie Mitglieder des ständigen Ausschusses der Landessynode vertreten. Dazu gehörten auch der Vorsitzende des Hannoverschen Pfarrvereins, der Vorsitzender des Hannoverschen Lehrer-Missionsbundes sowie der Vorsitzende der Lehrter Missionskonferenz. Die Konferenzen sprachen also vor allem ein kirchennahes Bürgertum und vor allem die Geistlichen der Region an.

Geht man davon aus, dass zumindest die Konferenz 1913 von ca. 500 Personen besucht wurde, von denen ca. 200 ihr beitraten und sich damit verpflichteten, einen jährlichen Beitrag von einer Mark zu leisten, wird schnell deutlich, dass diese Beobachtungen nur vorsichtige Indikatoren für die tatsächliche Teilnehmerschaft darstellen können. Dass die Konferenz 1913 allerdings einen größeren Teilnehmerkreis ansprechen sollte und auch ansprach, kann als gesichert gelten. Dieses Ergebnis korrespondiert dabei mit der insbesondere für das Jahr 1913 festgestellten Vergrößerung des Missionsinteresses, was vermutlich durch die Nationalspende, die ungefähr zum gleichen Zeitpunkt gesammelt wurde, noch befördert wurde.

Missionskonferenzen im Bereich der hannoverschen Landeskirche waren – so lässt sich zusammenfassend feststellen – wichtige Räume in der Vermittlung von Missionsgedanken und zur Weitergabe von Idealen der Missionsarbeit. Dementsprechend boten sie gerade in den ersten Jahren ihrer Abhaltung eine Möglichkeit für Pastoren und andere Geistliche, sich über Mission zu informieren und sich über ihre Arbeit auszutauschen. Dabei lehnten die Konferenzen sich bereits in ihrer Organisation an konservative lutherische pastorale Verbandsstrukturen, wie zum Beispiel die Pfingstkonferenz, an und trugen vermutlich zur Vernetzung der Pastoren bei, die sich besonders für Mission engagierten. Dabei boten sie auch die Möglichkeit, mit Missionsdirektoren oder Missionaren direkt in Kontakt zu treten. Im Laufe ihres Bestehens erfuhr dieser Ansatz jedoch eine Veränderung. Verlagerte sich der Vernetzungs- und Austauschgedanke innerhalb der Pastorenschaft wieder stärker auf die kleineren Konferenzen – so lässt es sich zumindest aus dem wenigen, was über diese Konferenzen berichtet wurde, vermuten, – sprachen die größeren Konferenzen in der Hauptversammlung, vor allem aber in ihrem Rahmenprogramm ein größeres und zunehmend weibliches Publikum an. Diese Nachfrage scheint dabei jedoch nicht ausgereicht zu haben, um die Konferenzen am Leben zu erhalten, vermutlich auch, weil ihre Organisatoren die Ausgestaltung des Rahmenprogramms nur als Beiwerk und nicht als Hauptgegenstand der Konferenz ansahen. Als 1913 die Konferenzen wieder aufgenommen wurden, wurde dieser Entwicklung jedoch zumindest insofern Rechnung getragen, als die Verbindung zwischen Kolonialismus und Mission stärker im Programm Berücksichtigung fand und damit die Konferenz auch für eine breitere Masse des Bürgertums interessant wurde.

4.3. Neue Vereine: das Beispiel Missionsnähkränzchen

Bereits mehrfach ist die besondere Bedeutung der Arbeit und des Engagements von Frauen für die Missionsarbeit betont worden, auf die auch in der zeitgenössischen Wahrnehmung immer wieder rekurriert wurde. Dies erkannten auch die Missionsgesellschaften, die verstärkt ab der Jahrhundertwende zu einer vermehrten Mitarbeit von Frauen und Mädchen aufriefen und dafür einen institutionellen Rahmen schafften. So gründete 1902 zum Beispiel die Leipziger Missionsgesellschaft auf Anregung eines sächsischen Pastors einen Sammelverein mit dem Namen »Ährenlese«. Ziel war es, zahlreiche weibliche Gemeindemitglieder zu kleinen Gaben von monatlich je 10 Pf. anzuregen. Diese Ährenleserinnen sollten als Belohnung für ihre Arbeit ein Quartalsblatt, Die Ährenleserin, erhalten sowie an ihre Geber ein kleines illustriertes Flugblatt verteilen.[368] Zu diesen auf Initiative der Missionsgesellschaften gegründeten Vereinen, zu denen auch die meisten Frauenvereine gehörten, gründeten sich in zahlreichen Orten Missionsnähvereine,[369] die für die Mission strickten, häkelten oder nähten. Auch für andere Zielgruppen wurden – vermutlich als Reflex auf die geringere Bedeutung der Missionsvereine als Versammlungsgruppen – Alternativen geschaffen,[370] zu denen die

---

368 ALMW II.20.2.I, Schriftverkehr mit Domprediger Körner 1907–1934, Schreiben Körner an Pastoren in Sachsen, August 1902. Der Verein hatte bereits im ersten Jahr 336 Sammlerinnen und hatte nach sechs Jahre 73000 Mark gesammelt. In den folgenden Jahren wurde gerade für Jünglingsvereine als Äquivalent der Sammelverein Samenkörner gegründet.

369 In den Recherchen zu dieser Arbeit konnten ein Missionsnähverein in Hannover, Bad Gandersheim und Hildesheim ausgemacht werden. Vermutlich haben auch noch deutlich mehr bestanden. Vgl. ALMW II.17.I.51, Missionsvereine 1891–1900, Schreiben Marie Hardeland, Hildesheim 9.3.1896; ALMW II.6.XXXI, Heimische Korrespondenz 1890, Frau von Gentzkow an Frau vom Missionsdirektor, 15.12.90; ALMW II.6.XXIX, Heimische Korrespondenz 1888, Schreiben Marie Schröter 29.12.88. Im Hermannsburger Missionsblatt heißt es, dass die Zahl der Nähvereine in stetiger Zunahme begriffen sei, »Leibwäsche und dergleichen« seien eine große Hilfe; für die Missionare mache sich »die Liebe der Missionsgemeinde dadurch so recht greifbar und fühlbar und darin liegt für sie eine Erquickung und Stärkung zum Ausharrn und zu frischer fröhlicher Arbeit.« *Georg Haccius*, Aus dem Missionsleben der Heimat, in: HM 43 (1896), S. 4–10, S. 5. Die Zunahme der Zahl der Nähvereine zeuge von einem zunehmenden Interesse »in den Frauenkreisen«, *ders.*, Unser Missionsfest. Erster Tag, in: HM 61 (1914), S. 193–229, S. 207. Vgl. auch *Julia Hauser*, An Island Washed by the Crashing Waves of the Ocean? The Kaiserswerth Deaconesses' Contribution to Female Education in Late Ottoman Beirut, Univ.-Diss Göttingen 2012, S. 302–313.

370 *D. Paul,* Das Hinterland unserer Missionsgesellschaft und seine Pflege, in: D. Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 29–41, v. a. S. 41, und *Bemmann,* Die Mitarbeit der Frauenwelt, in: Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 60–67. Demnach unterstützten 1914 über 400 Frauenvereine außerhalb der reinen Sammelvereine die Leipziger Missionsgesellschaft (S. 64). Bei *Achelis*, Lehrbuch der praktischen Theologie, S. 500, heißt es sogar: »Was an Verbreitung von Missionsschriften, Missionsblättern, an Errichtung von Frauen- und Jungfrauen-Vereinen, welche durch den Fleiss ihrer Hände das Missionsinteresse bethätigen, geleistet werden kann, sei nur angedeutet«. Daher hätten diese Vereine auch ein besonderes Anrecht auf »pastorale Pflege«, vgl. *Axenfeld,* Die Eingliederung der Arbeit, S. 454. Diese Vielzahl an neuen Vereinsgründungen wurde dabei durchaus als Aufbruch gedeutet und die vielen Anfänge äußerst positiv bewertet. Vgl. z. B. Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-

Studentenmissionsvereine ebenso gehörten wie Kindermissionsvereine. Ein solcher gründete sich 1882 in Göttingen auf Initiative zweier Lehrerinnen an der höheren Töchterschule, Friederike Fricke und einem Fräulein Ayrer.[371] Anfänglich versammelten sich in dem Verein 13 Kinder, die sich monatlich trafen, um für ein Waisenkind der Leipziger Missionsgesellschaft in Indien zu sorgen. Der Verein bestand bis über den Ersten Weltkrieg hinaus und wurde während seines gesamten Bestehens von Friederike Fricke geleitet, kann also durchaus als ›private‹ Initiative angesehen werden.

Fricke wurde 1855 in Fallingbostel als älteste Tochter des Amtsrentmeisters August Fricke geboren. Sie besuchte die Höhere Privat-Töchterschule in Osnabrück. Prüfungen, die sie zu einer Tätigkeit an höheren Töchterschulen und zur Leitung von Elementarschulen befähigten, legte sie in Petershagen an der Weser (1873) und in Bremen (1877) ab. Nach einer Tätigkeit in Bremen und Rinteln kam sie als Privatlehrerin verschiedener Professorentöchter 1881 nach Göttingen,[372] wo sie zunächst an der Höheren Töchterschule und ab 1884 an der gehobenen Volksschule unterrichtete.[373]

1883 bemühte sie sich darum, ihre zunächst provisorische Stellung an der Höheren Töchterschule in eine feste Stelle umwandeln zu lassen. Der Schulvorstand der Höheren Töchterschule beschloss diese Anstellung auch, allerdings »unter der Voraussetzung, daß sie die Privatstunden in weiblichen Handarbeiten

lutherisches Missionsblatt (1910), 260–261 und »Wir sind durch die Mission nicht ärmer, sondern reicher geworden«, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1909), 14, S. 312–314. Dieser Artikel anlässlich des zehnjährigen Bestehens des Frauenvereins in Leipzig berichtet, wer sich hier engagierte: »Diese Mitglieder gehören nicht den reichen und wohlhabenden Familien an, sondern müssen sich ihren Unterhalt durch tägliche Arbeit verdienen. Was sie reich macht, das war ihre wachsende Missionsliebe, deren Feuer in ihnen zu schüren, der Vorsitzende eifrig bemüht war.« Auch dieser Verein wurde von einem Pastor geleitet. Am Schluss des Artikels wird deutlich, dass der Bericht gleichzeitig dazu dienen sollte, die Gründung weiterer ähnlicher Vereine anzuregen. Dietrich weist darauf hin, dass mit den Frauenvereinen »Spinnstubentraditionen« verkirchlicht wurden, ein Beitritt zu einem solchen Verein habe demgemäß nicht unbedingt eine wachsende Bereitschaft zur kirchlichen Aktivität ausgedrückt, sondern Glaubenspraxis nur transformiert. Vgl. *Dietrich*, Konfession im Dorf, S. 200. Vgl. dazu auch *Henning Pahl*, Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, Berlin 2006, S. 186.

[371] Vgl. ELM HA VI, 651 G. Missionsvereine in Hannover. Göttinger Missionsverein. Bericht, Einladung und Bitte des Göttinger Missionskränzchens, 1907, S. 1. Über das Frl. Ayrer ist– im Gegensatz zu Fricke – nichts weiter bekannt.

[372] Hierher waren auch ihre Eltern nach der Pensionierung ihres Vaters gezogen, wohl um den Söhnen – es waren insgesamt 10 Kinder – ein Studium in der Universitätsstadt zu ermöglichen. Vgl. *Wolfgang Brandes*, Friederike Fricke: Von Fallingbostel nach Göttingen. Hinweise auf eine vergessene Verfasserin von erbaulicher Unterhaltungsliteratur und theologisch-historischen Untersuchungen, in: Maik Lehmberg (Hg.), Sprache, Sprechen, Sprichwörter. Festschrift für Dieter Stellmacher zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2004, S. 55–65, S. 56.

[373] Der Lebenslauf von Friederike Fricke ist mehrfach in der Personalakte im Göttinger Stadtarchiv (StAG) überliefert. Ebenso ihr Gehalt, was 1897 bei insgesamt 1730 Mk. jährlich lag. Vgl. StAG C44 acc. 288/75 Personalakte Fr. Fricke. *Brandes*, Friederike Fricke, gibt ebenfalls einen Überblick über ihren Lebenslauf. Außerdem wird sie erwähnt in *Eckart*, Die geistliche Dichtung, S. 253–256. Sie starb am 22.11.1945 in Göttingen.

zugunsten der Mission aufgiebt.«[374] Fricke akzeptierte diese Bedingung nicht und reichte schließlich bei dem Vorstand einen Bericht ein, in dem sie, wie wohl mit dem Göttinger Bürgermeister Merkel abgesprochen, die »Grundsätze, nach welchen der Kindermissionsverein von mir geleitet worden ist«, darlegte.[375] Demnach versammelten sich ca. 35 Kinder in der Wohnung Frickes und ihrer Familie und beschäftigten sich mit verschiedenen Handarbeiten, die jährlich zugunsten eines indischen Waisenkindes verlost würden. Für die Unterstützung dieses Kindes hätten sie sich aufgrund der Berichte der Leipziger Missionsgesellschaft entschieden, denn: »Die Not der verlassenen Kinder in Süd-Indien ist nach den Berichten der Leipziger Missionsgesellschaft sehr groß u. fordert dringend Hilfe. Schon für 80 M jährlich kann ein armes Kind in einem dortigen Waisenhause treue Verpflegung u. christliche Erziehung finden.«[376] Eine Aufgabe dieser Tätigkeit komme aus verschiedenen Gründen nicht infrage, und zwar sowohl wegen »meiner lieben Schülerinnen, welche immer so treu u. fröhlich diese Werke der Barmherzigkeit getrieben haben, als auch wegen des armen Waisenkindes, das man doch unmöglich wieder ins Elend hinausstoßen kann.«[377] Die Arbeit sei ihr deswegen »Erfrischung und Erholung« und vertrüge sich vollkommen mit ihrer Tätigkeit als Lehrerin – zum einen weil sie bestrebt sei, beide Tätigkeiten nicht zu vermischen, zum anderen, weil sie das für eine solche Tätigkeit notwendige Interesse an den Kindern besitze, das »sich doch schwerlich bei einer Dame finden« ließe, »welche der Schule ganz fern stünde.«[378] Fricke wurde schließlich eine feste Stelle an der gehobenen Volksschule zugesagt, an der sie, obwohl sie 1897 sogar das Examen als Oberlehrerin für Deutsch und Religion ablegte, bis zu ihrer Pensionierung unterrichtete. Anfangs nahm sie die Stelle nur widerwillig an und berief sich in ihrer ersten Reaktion auf die ihr zugesagte Fürsprache seitens des Bürgermeisters. Dieser hatte ihr, wie sie in einem eindeutigen Schreiben in Erinnerung ruft, seine Unterstützung zugesagt, für den Fall, dass sie ihr Engagement auf die Göttinger Bevölkerung ausweite. Tatsächlich organisierte Fricke und der Kindermissionsverein darauf hin eine jährliche Bescherung für 30 bis 50 Kinder aus armen Göttinger Familien.[379] Dieser Zweig ihres Engagements baute sie jedoch nicht weiter aus, und sie war auch nicht in einem der Vereine zugunsten der Göttinger Armenfürsorge tätig.[380]

---

[374] StAG C44 acc. 288/75 Personalakte Fr. Fricke, Extractus aus dem Protokollbuch des Vorstandes der höh. Töchterschule, Göttingen, 31.8.1883.

[375] Ebd., Fricke, Bericht über den Kindermissionsverein, 23.9.1883.

[376] Ebd.

[377] Ebd.

[378] Ebd.

[379] Vgl. ebd., und in derselben Akte Schreiben Fricke an Bürgermeister Merkel, 10.3.84, sowie ELM HA VI, 651 G. Missionsvereine in Hannover. Göttinger Missionsverein. Bericht, Einladung und Bitte des Göttinger Missionskränzchens, S. 3.

[380] Zu diesen forscht zur Zeit Jürgen Schallmann, dem ich für diesen Hinweis herzlich danke.

Deutlich wird aus dem Bericht, dass Fricke die Mission gut bekannt war. Bereits in ihrer Jugend, die sie in der Nähe von Hermannsburg in der Heide verbracht hatte, hatte sie Missionsfeste und Missionsstunden besucht.[381] Warum sie später nicht vornehmlich zugunsten der Hermannsburger Mission sammelte, lässt sich nur vermuten. So könnte ihr zum Beispiel durch den Theologie studierenden Bruder die Leipziger Mission bekannt geworden sein; auch wäre es möglich, dass in Hermannsburg die gezielte Arbeit für einzelne Kinder nicht so leicht möglich war, wie dies in Leipzig der Fall war.[382] Tatsächlich wurde das Unterhalten einzelner Kostschüler von der Leipziger Mission als Mittel propagiert, das Interesse von Gemeinden für die Mission zu wecken.[383] Dafür sollten die Missionare jährlich einen möglichst positiven und hoffnungsvollen Bericht über die Entwicklung der jeweiligen Kinder schreiben – was jedoch nicht immer gelang, da es nicht immer etwas Positives zu berichten gab.[384]

Der Göttinger Kindermissionsverein, der sich 1890 in »Missionskränzchen« umbenannte, »da mit der Zeit immer mehr Erwachsene als Kinder zu ihm gehörten«[385], unterstützte während seines Bestehens meist zwei Kinder auf indischen Missionsstationen der Leipziger Missionsgesellschaft, und zwar am liebsten Mädchen, wie aus einem Schreiben an den Missionsdirektor aus dem Jahr 1889 hervorgeht.[386] Dabei war der Verein durchaus an der Entwicklung der Kinder interessiert und hoffte stets auf Berichte der Missionare, mit denen Fricke aus diesem Grund auch selbst korrespondierte.[387] Diese Berichte, auch wenn sie nicht nur positiv waren, verbreitete der Verein auch an seine Mitglieder und seine Förderer, indem in Rundschreiben aus dem Brief des Missionars zitiert wurde:

---

[381] Vgl. *Brandes,* Fricke, S. 55.

[382] In einem Schreiben an Haccius anlässlich des Jubiläums ihres Kränzchens schrieb Fricke nur: »Es hätte wohl nahe gelegen, daß wir Ihnen unsere Gaben gesandt hätten, da Hermannsburg uns doch am nächsten steht, aber es hat sich von Anfang an so gemacht, daß wir für die Leipziger Mission gearbeitet haben.« ELM HA VI, 651 G. Missionsvereine in Hannover. Göttinger Missionsverein, Schreiben Fricke 4.9.1907. Gleichzeitig kündigt sie ihm eine Spende von 100 Mk. an, die der Verein aufgrund seines Jubiläums mehr eingenommen habe.

[383] Von unseren Kostschülern, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1904), 13, S. 299–301.

[384] Ebd., S. 299.

[385] ALMW II.6.XXXI, Heimische Korrespondenz 1890, Schreiben Fricke, 7.8.90.

[386] ALMW II.6.XXX, Heimische Korrespondenz 1889, Schreiben Fricke17.10.89.

[387] So legte sie den Schreiben an die Direktoren auch stets Briefe an die Missionare bei oder bezog sich auf eine Korrespondenz mit diesen. Berichte über die Kinder im Missionsblatt verfolgte Fricke aufmerksam. 1891, nachdem sie lange nichts von den Kindern gehört hatte, schrieb sie an den Direktor: »Wenn es möglich wäre, ohne Ihnen oder den Missionare zu viel Last zu machen, so hätten wir sehr gerne einmal Nachricht über beide Pflegekinder.« ALMW II.6.XXXII, Heimische Korrespondenz 1891, Schreiben Fricke, 7.8.91. Außerdem las das Kränzchen das Evangelisch-Lutherische Missionsblatt, um etwas von ihren Pflegekindern zu erfahren. Vgl. ALMW II.6.XXX, Heimische Korrespondenz 1889, Schreiben Fricke, 14.3.1889.

> »Rettinam ist acht Jahre alt und kommt aus Kundelur. Sie verlor im vorigen Jahre kurz hintereinander beide Eltern an der Cholera. Wahrscheinlich aus Betrübnis darüber erkrankte sie bald nach ihrer Ankunft hier, ist aber jetzt Gottlob wieder gesund. Sie ist ein liebes Mädchen und giebt sich große Mühe, vorwärts zu kommen, obgleich sie nicht sonderlich begabt zu sein scheint.«[388]

Tatsächlich handelt es sich hier um einen typischen Bericht über die unterstützten Mädchen. So hatten die Kinder – soweit sich das rekonstruieren lässt – stets beide Eltern verloren. Erzogen wurden sie nach bürgerlichen Maßstäben, häufig wurde daher in den Berichten auf Kategorien wie »Fleiß«, »häusliche Arbeiten«, »Sauberhalten« und »musikalische Begabung« eingegangen. Anfangs unterstützte der Verein noch einen Jungen, von dem sie seltener oder auch gar keinen Bericht erhielten, worauf Fricke in ihren Briefen an die Missionsgesellschaft stets verwies, wenn es darum ging, den Pflegekindern Weihnachtsgeschenke zu machen. Diese sandte der Verein zusätzlich zu der regulären Unterstützung von 80 Mark pro Kind: »Von Njanamuttu« wissen wir nichts; er muß sagen, was er sich wünscht.«[389] Der Junge bekam – vermutlich auch wegen der fehlenden Berichte – stets weniger geschenkt als das Mädchen.

Der Verein nahm jedoch nicht nur durch die Berichte der Missionare Anteil am Geschehen auf den Missionsstationen. So lasen die Frauen, die dem Kränzchen angehörten, die Missionsstunden von Eduard Raimund Baierlein, einem ehemaligen Missionar der Leipziger Missionsgesellschaft in Ostindien. Dieses Buch war dem Kränzchen von der Frau des Missionsdirektors aus Leipzig empfohlen worden.[390] Es enthält Vorschläge zu Missionsstunden, die sich neben einer theologischen Legitimation der lutherischen Mission mit den Verhältnissen in Indien beschäftigen und zum Beispiel die verschiedenen Religionen Indiens beleuchten. In weiteren Stunden folgt ein Gang durch die Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission von ihren Anfängen bis hin zur Gegenwart, in der die verschiedenen Missionsstationen der Leipziger Mission vorgestellt werden. Den Abschluss bildet eine Erörterung der Frage, »wie eine lutherische Gemeinde sich an der Mission betheiligen kann«.[391]

---

[388] ELM HA VI, 651 G., Missionsvereine in Hannover. Göttinger Missionsverein. Bericht, Einladung und Bitte des Göttinger Missionskränzchens, S. 2.

[389] ALMW II.6.XXX, Heimische Korrespondenz 1889, Schreiben Fricke 17.10.89.

[390] »Seit langer Zeit lesen wir bei jedem Zusammenkommen erst eine der Missionsstunden von Baierlein, die wirklich sehr schön und lehrreich sind. Ich bin Ihrer Frau Gemahlin sehr dankbar, daß sie uns dieses Buch empfohlen hat«, ALMW II.6.XXIX, Heimische Korrespondenz 1888, Schreiben Fricke 18.4.88.

[391] *Baierlein*, Missionsstunden. Auch bei anderen Frauenvereinen lässt sich beobachten, dass sie sich für das Geschehen im Missionsfeld interessierten. So betont zum Beispiel Marie Schröter in ihrer Nachfrage an die Missionsgesellschaft, was sie im »Kreis der Missionsfreundinnen« nähen könnten, »wir möchten eben gern etwas wirklich Nützliches anfertigen, was die weite Reise über den Ozean auch macht.«, daher habe sie heute »Kattunröckchen für Tamulenmädchen im Alter von etwa 6–12 Jahren gekauft & eingepackt«. ALMW II.6.XXIX, Heimische Korrespondenz 1888, Schreiben Marie Schröter 29.12.88 [Hervorhebung im Original]. Anscheinend stand die Arbeit der Nähvereine immer wieder in der Kritik, dass die Sachen nicht gebraucht würden. Hermannsburg versuchte diesem

Durch das Lesen der Missionsstunden und auch durch die Ansprachen auf den Jahresfesten, die fast immer von Superintendent Steinmetz, dem bereits oben genannten Vorsitzenden des Göttinger Missionsvereins, gehalten wurden, wurde das Kränzchen gleichzeitig auch zu einem Raum, in dem die Mitglieder religiöse Praktiken pflegen konnten.[392] Diese waren, so lässt sich aus der Begründerin des Kränzchens schließen, in einer konservativen lutherischen, gefühlsbetonten Religionsauffassung verhaftet. Fricke schrieb nämlich Erbauungsliteratur für Frauen,[393] in denen Liebe, Zuversicht und Frömmigkeit verwoben wurden.[394]

Besonders deutlich wird dies an einer Erzählung, die sie im Verlag der Hermannsburger Mission veröffentlichte. In dieser Erzählung, »Der Erbe«, kämpft eine Pastorenfamilie, die aus der Heide in ein anderes Gebiet der hannoverschen Landeskirche versetzt wird, mit den »Rationalisten«, die sowohl die Mission als auch die täglichen Andachten der neuen Pastorenfamilie ablehnen und sich daher gegen die Einführung des neuen Katechismus wehren und dessen Zurückziehung vehement betreiben. Dennoch bleibt die Familie ihrer Glaubensausrichtung treu, zwei Söhne entschließen sich zum Theologiestudium und werden schließlich Missionare – einer für Hermannsburg in Afrika, einer für Leipzig in Indien. Die Tochter des Hauses heiratet den Erben der Titelerzählung, der durch die Pastorenfamilie vom Katholizismus zum lutherischen Glauben bekehrt wird und schließlich ebenfalls Theologie studiert.[395] Tatsächlich behandelt der Roman somit alle theologischen Diskurse der Zeit, insbesondere theologische Konflikte um die Ausrichtung der Hannoverschen Landeskirche, an denen Fricke durchaus interessiert war und zu denen sie selbst theologische Abhandlungen verfasste.[396] Dazu gehörte auch eine Positionierung zur Mission. Während sie in ihren Romanen und auch ihren Schriften klar für die lutherischen Hermannsburger und Leipziger

Eindruck immer wieder zu widersprechen: »Solche Behauptungen sind falsch und zeugen von wenig Liebe und Vertrauen. Wir haben alles, was gearbeitet und geschenkt ist, stets als Liebesgabe gewertet und verwertet, zunächst für unser Kinderheim und die Missionszöglinge, dann für die Missionare und ihre Familien und endlich für die Heidenchristen, deren Zahl in stetem Zunehmen begriffen ist«. Keineswegs traten also alle eingesandten Kleidungsstücke den Weg in das Außereuropäische an, wofür die Nähvereine eigentlich arbeiten wollten. *Georg Haccius*, Missions-Nähvereine, in: HM 58 (1911), S. 364–365, S. 364.

[392] Die religiöse Komponente scheint für alle diese Nähvereine charakteristisch zu sei. Vgl. *Haccius*, Unser Missionsfest, S. 207.

[393] Gerade die längeren romanhaften Erzählungen richteten sich wohl vornehmlich an Frauen; die erbaulichen kleineren Gedichte und Geschichten, die im Hannoverschen Sonntagsblatt erschienen, wohl auch an ein größeres, aber dennoch gläubiges Publikum.

[394] Vgl. im Überblick *Brandes*, Fricke. Er nennt mehrere Erzählungen, die zum großen Teil in Hermannsburg erschienen sind, sowie einige Artikel im Hannoverschen Sonntagsblatt.

[395] *Erika (Friederike Fricke)*, Der Erbe, Hermannsburg 1912.

[396] *Friederike Fricke*, Luthers kleiner Katechismus in einer Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationsjahrhunderts, Göttingen 1898, und *dies.*, Der Katechismusstreit in Hannover im Jahre 1862, in: HPK 40 (1912), S. 113–121, 129–138, 145–152.

Missionen Position bezog,[397] unterstützte das Kränzchen auch die Hildesheimer Blindenmission in China – eine Missionsgesellschaft, die in Missionskreisen lange ob ihrer theologischen Ausrichtung umstritten war. Außerdem unterstützte das Kränzchen die Judenmission sowie die Mission unter Muslimen.[398] Insgesamt hatte der Verein Zusagen für Unterstützungen in der Höhe von 225 Mark jährlich gemacht, deren Einnahme sich teilweise über das ganze Jahr hinzog.

In den ersten Jahren des Bestehens veranstaltete der Kindermissionsverein Verlosungen der produzierten Sachen. Den bürgerlichen Frauen erschien diese Art des Gelderwerbs jedoch nicht »würdig« genug, sodass sie in späteren Jahren Spenden »aus freiwilligen Beiträgen unserer Freunde« zusammenbrachten. Die weiterhin in den Zusammenkünften produzierten Kleidungsstücke hingegen schickten sie an die Missionsgesellschaften für indische oder armenische Waisenkinder oder unterstützten wie bereits ausgeführt die Göttinger Armen damit.[399] Eine solche Arbeit befriedige die Teilnehmerinnen deutlich mehr, führe jedoch auch dazu, dass das Geld schwerer zusammenzubringen sei: »Der Grund ist natürlich der, daß Lose auch von solchen gekauft wurden, die der Mission fern standen, Beiträge uns aber nur von Missionsfreunden geschenkt werden.«[400]

Am Göttinger Missionskränzchen, das in seiner Struktur und Anlage wohl keinen Einzelfall darstellt, lassen sich mehrere Aspekte ablesen. Zum einen zeigt sich hier, dass das Arbeiten in Göttingen für die Mission nicht unbedingt eine Breitenwirkung entfaltete, aber dennoch auch neben den Pastoren seinen Widerhall in der bürgerlichen Bevölkerung fand. Nichtsdestotrotz war in Göttingen die Innere

---

[397] Interessanterweise spielte die Mission schon in ihrem ersten Roman eine Rolle, hier ebenfalls die Leipziger Mission. Die Heldin des Romans, Helene Gregor, erbte als lediges junges Mädchen von ihren Eltern ein großes Vermögen, das sie zugunsten der Armen der Stadt einsetzte und u. a. mehrere Kinder zu Weihnachten beschenkte. Als ein Freund der Familie den Wunsch äußert, Missionar zu werden, begegnet sie diesem erst ablehnend, zu groß erscheine ihr die Not vor ihrer eigenen Tür – eine klassische Argumentation der Inneren Mission; schließlich überzeugt er sie mit den Worten: »Ich kann mich nicht zufrieden geben, ehe Sie für die Heiden dasselbe, ja ein größeres Erbarmen haben, als für die Elendsten hier in der Heimat. Denken Sie doch einmal aus dem Leben der hiesigen Armen, ja denken Sie aus Ihrem eigenen Leben alles hinweg, was von Gnade und Erkenntnis Gottes drin ist, jeden verklärenden Schein des Christentums – und sagen Sie selbst: was bleibt denn übrig? Das, was übrig bleibt, haben die Heiden, nämlich ein fürchterliches Nichts, ein Leben ohne Trost und ein Sterben ohne Hoffnung!« *Erika [Friderike Fricke]*, Eine reiche Erbin. Erzählung, Stuttgart 1890, S. 279. Fricke räumt also auch hier der Äußeren Mission das Primat vor der Inneren Mission ein. Die Verbindung zur Äußeren Mission wird zudem noch dadurch intensiviert, dass die Jugendliebe Helenes, die ihr von der Mutter als Ehemann als nicht-standesgemäß verweigert worden war, ebenfalls als Missionar nach Indien gegangen war. Am Ende des Buches übernimmt er die von Helene gebaute Kirche als Pfarrstelle und die beiden heiraten.

[398] ELM HA VI, 651 G. Missionsvereine in Hannover. Göttinger Missionsverein. Bericht, Einladung und Bitte des Göttinger Missionskränzchens, S. 2.

[399] Ebd., S. 3.

[400] Ebd.

Mission deutlich populärer und gerade die Armenversorgung fest in der Hand bürgerlicher Frauen und Männer.[401]

Dennoch fanden die Frauen, die vermutlich alle der Albani-Gemeinde angehörten, durch ihre Teilnahme am Missionskränzchen eine Möglichkeit, sich für die Mission zu engagieren.[402] Dieses Engagement war dabei deutlich von einem weiblichen bürgerlichen Habitus geprägt. So wurde in den Zusammenkünften genäht und es wurden auch nur Kinder unterstützt, die anscheinend den Interessen der Frauen näher standen. Mädchen wurden zudem bevorzugt, wie sich zum Beispiel auch in der Unterstützung der chinesischen Blindenmission, die nur Mädchen missionierte, ausdrückt. Dazu wurde hier eine spezifische Frömmigkeit praktiziert, die ebenfalls als Ausdruck eines weiblichen bürgerlichen Habitus verstanden werden konnte.[403] Gerade im kirchlichen Vereinswesen, zu dem das Kränzchen wohl gezählt werden kann, konnten sich diese Frauen neue Kommunikationsräume erarbeiten und sich für Projekte, wie eben die Mission, sinnvoll und außerhalb ihres eigenen privaten Haushalts einsetzen. In diesen Räumen war es dann auch möglich, sich direkt an die Missionsdirektoren und Missionare zu wenden, und zwar als Partnerinnen, die ihren Forderungen auch durchaus Nachdruck verleihen konnten. Frauen boten die Nähvereine, wie auch die zahlreichen Frauenmissionsvereine, also durchaus eine Möglichkeit, die Grenzen ihrer eigenen Stadt in ihrer Kommunikation und ihrer Phantasie zu überschreiten. Dies war, bedenkt man die Popularität von Reiseberichten, gerade als Lektüre von Frauen, auch eine Möglichkeit, Wissen über das Außereuropäische zu erlangen, indem die Mission beide Bereiche, Information und religiöses Engagement, verband. Das könnte auch die große Zahl von Frauen auf den Missionskonferenzen erklären, die sich durch ihre Teilnahme an ein bestehendes, eng vernetztes und primär von Pastoren getragenes Netzwerk anschlossen bzw. als Ehefrauen oder Töchter[404] von Pastoren häufig bereits Teil desselben waren.

Die Geschichte des Missionskränzchens lässt sich gleichsam als eine Geschichte der Eingliederung in das bestehende pastorale Netzwerk des Göttinger Missionsvereins lesen. In den ersten Berichten wurde das Kränzchen nicht als Vereinigung erwähnt und die Spenden auch nicht in den Jahresberichten des Vereins

---

[401] Siehe die Arbeiten von *Weber-Reich,* »Um die Lage der hiesigen notleidenden Klasse zu verbessern«.

[402] Dies war kein Einzelfall, auch in Hannover gab es mindestens eine Lehrerin mit einem ähnlichen Kränzchen, das aber die Hildesheimer Blindenmission in China unterstützte. Vgl. Briefe aus dem Blindenheim Tsaukwong, in: HMV 18 (1906), S. 24. Auch Osterode hatte einen Missionsnähverein, dessen Spenden über den Göttinger Missionsverein verteilt wurden. Vgl. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1890, S. 28. Vermutlich unterstützte er ebenfalls nur die Leipziger Missionsgesellschaft vgl. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1892, S. 24. Zusätzlich hatten sich in Osterode noch die Pfarrtöchter zu einem Missionskränzchen zusammengeschlossen. Vgl. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1894, S. 23.

[403] Vgl. *Habermas,* Weibliche Religiosität.

[404] Alle anderen drei Nähvereine im Göttinger Umland waren von Pastoren- bzw. Superintendentenehefrauen oder -töchtern gegründet.

aufgenommen. Erst ab 1898 liefen die Spenden an Leipzig über die Kasse des Göttinger Missionsvereins, andere Spenden wurden jedoch nicht erwähnt. 1914 kennzeichnete man alle Spenden des Kränzchens als direkt versandte Gelder. Hier zeigte sich auch, dass das Kränzchen seine Aktivität in den Jahren zwischen 1907 und 1914 deutlich gesteigert haben muss; 1914 wurde zusätzlich zu den in jedem Jahr üblichen Spenden in Höhe von 225 Mark auch an die Hermannsburger Mission, zusätzliches Geld an die Leipziger Mission sowie an die Mission in Deutsch-Ostafrika, und an die Ärztliche Mission der Leipziger Missionsgesellschaft sowie an die Blindenmission in China insgesamt ein Betrag von 300, 36 Mark gesandt; dieser Betrag erhöhte sich 1915 sogar noch etwas.[405] Ab 1914 wurde das Kränzchen als voll etablierte Institution auch von den pastoralen Missionskreisen angesehen. In einem Bericht an die Leipziger Mission nach dem Ersten Weltkrieg über das Missionsleben in Göttingen schrieb Steinmetz dann schließlich: »In der Stadt Göttingen leistet das von Frl. Friederike Fricke geleitete Missionskränzchen seit langem eine erfreuliche Arbeit.«[406]

Das Missionskränzchen, das sich so im Laufe seines Bestehens einen festen Platz in der Göttinger Unterstützungsarbeit für Mission erarbeitete, war dabei dennoch nur eine von mehreren neu gegründeten Institutionen und Zusammenkünften zum Wohle der Mission. Tatsächlich bestand an der Göttinger Universität ein Studentischer Missionsverein, in dem sich hauptsächlich Theologiestudenten, aber auch Dozenten der Theologie versammelten und sogar eine eigene Missionsbibliothek unterhielten. Dieser Verein war personell nicht nur eng vernetzt mit dem Göttinger Missionsverein, z. B. über den in beiden Vorständen vertretenen Paul Tschackert, einem ortsansässigen Theologieprofessor, sondern auch in einen Verband der studentischen Missionsvereine eingebunden, der regelmäßig eigenständige Konferenzen abhielt. Außerdem gründeten sich um die Jahrhundertwende gesonderte Vereine zur Unterstützung der ärztlichen Mission oder ein Lehrermissionsbund.[407]

Die Gründung all dieser neuen Vereine, die ja auch von den Missionsgesellschaften unterstützt wurden, scheint dabei eine Leerstelle aufzugreifen bzw. eine Nachfrage zu erfüllen, die sich aus zweierlei ergeben könnte. Zum einen war es solchen kleineren und zu einem speziellen Zweck oder von einer bestimmten Gruppe gegründeten Vereinen möglich, auf die besondere Interessenlage ihrer Mitglieder einzugehen. Je breiter die Missionsunterstützung wurde, desto stärker schien es notwendig, diese auch jenseits treuer Kirchgängerinnen und Kirchgänger zu kanalisieren – eine Möglichkeit, die weniger in ländlichen Gemeinden, aber durchaus in der Stadt anscheinend auf eine rege Beteiligung stieß. Zum anderen konnten diese Vereine das übernehmen, was der Göttinger Missionsverein nicht

[405] Vgl. Jahresbericht Göttinger Missionsverein 1898, S. 12; 1914 und 1915.

[406] Vgl. ALMW II.17.1.50, Missionsvereine im Land Hannover 1918–1957, Bericht 1918, S. 5.

[407] Eine Anfrage an das Universitätsarchiv hat ergeben, dass keine Akten zu dem Verein erhalten sind. Erwähnungen der genannten Vereine finden sich im Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins sowie regelmäßig in der Allgemeine Missionszeitschrift und den regionalen Missionsblättern.

(mehr) leisten konnte bzw. wollte, nämlich tatsächlich als »mediale Knotenpunkte«[408] zu fungieren. Zusätzlich ließen sich die hier verbreiteten Repräsentationen erneut wieder spezifischer auf die Gruppe der Rezipienten anpassen bzw. diese suchten sich wie das Nähkränzchen selbst aus, welche Berichte aus dem Angebot der Missionsgesellschaften sie lasen.

4.4. Der ›Missionsagent‹: Gemeindepastor und Mission

Standen bisher Vereine und Missionsinstitutionen im Vordergrund, soll im Folgenden noch einmal der Blick auf die kirchlichen Institutionen gerichtet werden. Kapitel 2 hat gezeigt, welche Bedeutung den Pastoren bei der Verbreitung von Missionsgedanken zugeschrieben wurde. Dafür sollen zunächst solche Aktivitäten in den Blick geraten, die im Göttinger Raum für die Mission veranstaltet wurden.

Die jährlich erscheinenden Jahresberichte des Göttinger Missionsvereins teilten sich in zwei Bereiche. Während im vorderen Teil ein Überblick und eine Einschätzung der Arbeit erfolgte, beinhaltete der zweite Teil eine Aufstellung von Einnahmen des Vereins sowie der weitergegebenen Spenden. Bereits die Gliederung dieser Jahresrechnung lässt sich dabei als Ausdruck von impliziten Wissen deuten, da sie nämlich nicht – wie bei einer Vereinsrechnung zu vermuten wäre – auf die Gaben einzelner Mitglieder verweist. Vielmehr überträgt sich bereits in der Gliederung des Berichts das diskursive Element der Bedeutung der Pastoren und der zur Amtskirche hergestellten Hierarchie. Tatsächlich gliederte sich der Bericht demnach nach einzelnen Inspektionen bzw. Superintendenturen, als Unterkategorie fungierte die Aufteilung nach Parochien bzw. Gemeinden. Der Jahresbericht erfasste damit die Einnahmen für die Missionsgesellschaften aus jeder Gemeinde innerhalb des Gebiets des Göttinger Missionsvereins, das sich – wie bereits oben geschildert – bis weit in den Harz hinein erstreckte. Sämtliche Gemeinden wurden deshalb aufgeführt, weil der Verein für jede Parochie zumindest die Einnahmen aus der Epiphanias-Kollekte, der Pflichtkollekte für Äußere Mission im Bereich der hannoverschen Landeskirche, erfasste.[409] Bereits in der Struktur wurde also die im Diskurs produzierte Stellung von Missionsverein und Kirchengemeinde reproduziert.

Auch Einnahmen außerhalb der Kollekte wurden in dieses Schema eingefügt, und zwar sowohl solche, die tatsächlich auf eine Gemeinde zurückgingen, als auch solche, die von Einzelpersonen stammten. Diese wurden dadurch hauptsächlich als Gemeindemitglied identifiziert, nur selten finden sich vollständige Namen, die

[408] *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 642.

[409] Im Folgenden werden für die Analyse die drei Göttinger Inspektionen herangezogen, um die Nähe zur Stadt und Universität in der Analyse berücksichtigen zu können. Diese finden sich bei den Einnahmen ungefähr im Mittel aller im Jahresbericht abgebildeten Inspektionen. Ein Schwerpunkt der Missionsarbeit scheint jedoch auch in einzelnen Harzgemeinden, z. B. in Speele, gelegen zu haben.

in noch selteneren Fällen mit Berufsbezeichnungen versehen sind. Ausnahme hiervon bildeten Pastoren und deren Ehefrauen. Missionsfeste wurden mit wenigen Ausnahmen auf die Ebene der Inspektionen verlegt und standen damit in der Jahresrechnung über der Aufzählung der einzelnen Gemeinden. Die Gliederung des Jahresberichts macht damit den Diskurs institutionalisiert besonders sichtbar.

Die Aufteilung in verschiedene Kategorien und deren Gliederung lässt die Strukturen des Engagements für die Äußere Mission im näheren Göttinger Umland deutlich werden. Dieses umfasste, wie es bereits in der Einleitung beschrieben wurde, 33 Gemeinden, zu denen vier Stadtgemeinden (St. Johannis, St. Jacobi, St. Albani, St. Marien) hinzugerechnet werden müssen. Nicht alle dieser 37 Gemeinden sammelten jenseits der Pflichtkollekte Spenden für die Mission; nicht in allen Gemeinden wurden nämlich Missionsfeste oder -stunden abgehalten oder Spenden durch eine Sammlung der Konfirmandinnen und Konfirmanden oder bei Schülerinnen und Schülern eingenommen.[410]

Insgesamt gesehen nahmen während des Untersuchungszeitraums die Aktivitäten der Gemeinden zu. Waren es 1891 nur drei Gemeinden, in denen in irgendeiner Weise für die Mission jenseits der Epiphanias-Kollekte gesammelt wurde, waren es 1904 und 1910 – Jahre, in denen die meisten Aktivitäten zugunsten der Äußeren Mission stattfanden – 17 von 37 Gemeinden, die sich der Mission widmeten. Deutlich zeigt dies, dass Mission keineswegs, wie es auf der Agenda der Missionsgesellschaften stand, in allen Gemeinden eine Rolle spielte. Vielmehr konzentrierte sich die Arbeit für die Mission vornehmlich auf einzelne Gemeinden, in denen sowohl regelmäßige Missionsstunden als auch Sammlungen von Schülerinnen und Schülern oder Konfirmanden stattfanden. Solche Orte richteten auch häufiger ein Missionsfest aus und installierten in der Gemeinde eine Missionsbüchse, häufig ein sogenannter »Missionsneger« bzw. ein »Nickneger«. Es lassen sich also auch die Gemeinden, in denen für die Mission überhaupt während des Untersuchungszeitraumes gearbeitet wurde, in zwei Gruppen teilen. Während in Erbsen, Adelebsen, Grone, Parensen, Rosdorf, Diemarden und Geismar in fast jedem Jahr des Untersuchungszeitraums Sammlungen und Missionsstunden veranstaltet wurden – und dementsprechend auch nachgefragt wurden – spielte Mission in Weende, Ebergötzen, Bremke, Herberhausen und Klein Schneen nur in sehr wenigen Jahren eine Rolle im Gemeindeleben.

Versucht man aufzuschlüsseln, welche Aktivitäten für die Mission veranstaltet wurden, fallen als häufigste in den meisten Gemeinden abgehaltene Veranstaltungen Missionsstunden ins Auge. Hier waren es erneut die Gemeinden Adelebsen, Grone, Lenglern, Diemarden, Geismar und Roringen, in denen fast über den

[410] Im Folgenden dienen diese 37 Gemeinden als Maßstab. Sämtliche Versuche, Missionsarbeit zu quantifizieren und sei es nur, um einen ersten Eindruck über den Umfang zu bekommen, können durch die Heranziehung der Jahresberichte des Göttinger Missionsvereins nie einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, wurden doch weitere privatere Aktivitäten hier nicht erfasst. Soweit es möglich war, wurden die Angaben aus dem Jahresbericht immer wieder durch andere Quellen überprüft. Eine Zusammenstellung der Aktivitäten nach Gemeinden findet sich im Anhang.

gesamten Untersuchungszeitraum hinweg Missionsstunden veranstaltet wurden. Die Veranstaltung von Missionsstunden wurde, parallel zu der von Bibelstunden, in kirchlichen Visitationsfragen behandelt; eine Institutionalisierung der Missionsstunden als Aufgabe der Pastoren im Bereich »Verwaltung der Gemeinde« hatte hier bereits stattgefunden.[411] Die Visitationsprotokolle in Verbindung mit den Jahresberichten des Missionsvereins ermöglichen daher, einige Beobachtungen zu der Relevanz von Missionsstunden für das heimatliche Missionsleben zu formulieren.

Die während oder nach den Missionsstunden eingesammelten Kollekten variierten in ihrer Höhe. Beispielsweise wurden 1895 in Adelebsen 52,78 Mk., in Rosdorf hingegen nur 9 Mk. gespendet. Diese Variation ließe sich zum einen aus der Häufigkeit der abgehaltenen Missionsstunden, zum anderen aus der Anzahl an Teilnehmerinnen und Teilnehmern erklären. In Gelliehausen wurden pro Jahr etwa 5 Missionsstunden abgehalten, die von zwischen 8,4% (1896) und 5% (1904) der evangelischen Bevölkerung des Ortes besucht wurde. In Adelebsen wurde monatlich eine Missionsstunde abgehalten, während in Diemarden die Missionsstunde im Winter die Bibelstunde ersetzte. Auch in Geismar fanden Missionsstunden nur zwischen Weihnachten und dem Beginn der Fastenzeit statt.[412] Die Zahl der jährlich abgehaltenen Missionsstunden lag damit ca. zwischen fünf und neun. In anderen Gemeinden wurden sie in den Nachmittagsgottesdienst eingegliedert,[413] sprachen somit potenziell eine andere Klientel an, fanden aber dennoch als Missionsstunden Eingang in die kirchliche Statistik.[414]

Wer und wie viele an Missionsstunden tatsächlich teilnahmen, lässt sich kaum rekonstruieren. Einzig für Diemarden sind einige Zahlen überliefert; hier besuchten wohl über 200 Personen die Missionsstunden, was von dem hier visitierten Pastor namens Heller als »bester Erfolg« bewertet wird.[415] Beklagt wurde, dass

---

[411] Vgl. z. B. KKAGö, PfA Adelebsen, A 145, Visitationsprotokolle.

[412] Vgl. KKAGö, PfA Geismar, A 145, Visitationsprotokolle, Visitation 1896, Beantwortung der Visitationsfragen, Frage 16, S. 15.

[413] Diese Zahlen gibt *Marbach*, Säkularisierung und sozialer Wandel, an, der für die Inspektion Göttingen II Protokolle von Bezirkssynoden und Pastoralkonferenzen ausgewertet hat. Mission behandelt er auf S. 73–74, für die Zahlen siehe ebd., Anm. 96.

[414] Vgl. ebd., S. 74.

[415] Folgende Teilnehmerzahlen sind überliefert: 1897: 320; 1898: 265; 1899: 167; 1900: 177; 1908/1909: 252+90; 1909/10: 130+60; 1911/12: 460; 1912/1913: 269. KKAGö, PfA Diemarden, A 145, Visitationsprotokolle, Visitation 1901, Beantwortung der Visitationsfragen, Anlage, S. 20, und ebd., Visitation 1913, Beantwortung der Visitationsfragen, Frage 16. Selbst bemerkte der Pastor, dass die Zahlen »nach dem Fasten des Osterfestes« schwanken. Bedenkt man, dass es sich hierbei auch um eine Evaluation der Leistung des Pastors durch seinen Vorgesetzten handelt, lässt sich annehmen, dass die Zahlen insgesamt eher nach oben korrigiert wurden bzw. ein absoluter Spitzenwert angegeben wurde. Der Ausreißer 1911/1912 hängt vermutlich mit Missionspredigtreise eines Missionars der Goßnerschen Mission zusammen. KKAGö, PfA Diemarden, A 145, Visitationsprotokolle, Visitation 1913, Beantwortung der Visitationsfragen 1913, Frage 16. Damit waren Bibel- und Missionsstunden ungefähr genauso gut besucht – und teilweise besser – als die in demselben Ort

Erwachsene seltener als Kinder Nebengottesdienste – als die auch Missionsstunden galten – besuchten. Auch liege der Anteil der Frauen deutlich höher als derjenige der Männer (⅔ zu ⅓).[416] Vermutlich kristallisierte sich bald in jeder Gemeinde eine feste Personengruppe heraus, die regelmäßig teilnahm. Ein mittelmäßiger oder gar schlechter Besuch von Missionsstunden wurde zeitgenössisch auf den gottesdienstlichen Charakter – in der Kirche, Bibelauslegung, Altardienst – zurückgeführt und eine Verlegung auf einen Abend in der Woche in der Schule empfohlen.[417] Dies kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass es den Besucherinnen und Besuchern – und zwar wohl auch nach Einschätzung kirchlicher Institutionen – nicht primär um den seelsorgerischen bzw. erbaulichen Inhalt der Missionsstunden ging, sondern vor allem um die dort vermittelten Inhalte.[418]

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die im Diskurs als wirkmächtigsten herausgestellten Veranstaltungen zugunsten der Mission in den ländlichen Gemeinden von Pastoren bestritten wurden – und dies auch sehr selbstverständlich. Was bereits in der Struktur der Jahresberichte des Göttinger Vereins angelegt war, nämlich, dass die Einnahmen nach Gemeinden und Superintendenturen geordnet waren, lässt sich letztlich auch an der Struktur der Visitationsprotokolle ablesen, bei denen die Abhaltung und der Erfolg von Missionsstunden zumindest potenziell mit abgefragt wurden. Dennoch schwankten sowohl die abgehaltenen Veranstaltungen als auch deren Erfolge und Häufigkeit von Gemeinde zu Gemeinde. Dies kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass zum einen die Bereitschaft der Pastoren, überhaupt regelmäßig Veranstaltungen zugunsten der Äußeren Mission abzuhalten, nicht konstant war. Zum anderen schienen diese – evtl. aufgrund der inhaltlichen Gestaltung der Pastoren – sehr unterschiedlich besucht zu werden. Das Göttinger Missionsleben unterlag starken Schwankungen: im Winter überwogen die Missionsstunden, im Sommer Missionsfeste, die zwar deutlich seltener stattfanden, nämlich nur einmal jährlich in jeder Inspektion, aber dennoch als Höhepunkte des Missionslebens galten. Dazu kamen in vielen Gemeinden einmal jährliche Sammlungen bei Kindern und Jugendlichen, die anscheinend einfacher für die Missionssache zu begeistern waren als die Erwachsenen. Wird versucht, dies mit den Ergebnissen der Diskursanalyse und den dort erhobenen Forderungen und Idealen abzugleichen, ergibt sich insgesamt ein gänzlich anderes Bild: Äußere Mission spielte in den Gemeinden eine Rolle, ihr kam aber keineswegs ein

abgehaltenen Fastengottesdienste. Inwiefern hier dieselben Besucherinnen und Besucher anwesend waren, lässt sich nicht rekonstruieren, erscheint jedoch nicht unwahrscheinlich.

[416] KKAGö, PfA Diemarden, A 145, Visitationsprotokolle, Visitation 1895, Beantwortung der Visitationsfragen, Frage 76.

[417] Vgl. *Marbach,* Säkularisierung und sozialer Wandel, S. 73 und Anm. 95.

[418] Visitationen berücksichtigten die Behandlung des Missionslebens nicht in allen Fällen so ausführlich wie in Gelliehausen, Adelebsen oder Diemarden; hinzu kommt, dass die Protokolle keineswegs für alle Gemeinden überliefert sind. Es fehlen zum Beispiel die Visitationsakten der Gemeinden, in denen gleichzeitig die Superintendentur lag, wie bei der Albani-Gemeinde und der Jacobi-Gemeinde in Göttingen.

Primat zu. Inwiefern überhaupt in einer Gemeinde Äußere Mission jenseits der vom Landeskonsistorium vorgegebenen Epiphaniaskollekte thematisiert wurde, lag in dem Ermessensspielraum der Pastoren. Diesen kam damit gerade in den ländlichen Gemeinden die Stellung eines »Missionsagenten« zu.

4.5. Nicht im Verein: Die Macht der Spenden

In den bisherigen Kapiteln standen Aktivitäten zur Unterstützung der Missionsgesellschaften in Göttingen im Vordergrund. Dabei rückten solche Akteure in den Fokus, die an der Umsetzung dieser Aktivitäten direkt beteiligt waren, und zwar in einem (semi-)institutionellen Kontext, wie dem Missionsverein, dem Nähkränzchen oder in der Kirche. In diesem Kapitel soll diese Perspektive verändert und versucht werden, solche Akteurinnen und Akteure, die Missionsfeste besuchten oder auch nur kleinste Beträge für die Mission spendeten, in den Blick zu nehmen. Dabei sollen die Spenden als Indikator für ein Interesse an Mission gelesen werden. Die Unterstützung für die Missionsgesellschaften soll dadurch als ein Phänomen untersucht werden, das unabhängig von kleineren besonders aktiven Kreisen auch andere Bevölkerungsgruppen ansprach. Vorweg genommen sei bereits an dieser Stelle, dass nur Tendenzen formuliert werden können, was sich im Wesentlichen aus einem Quellenproblem ergibt. Leider liegen keine Selbstzeugnisse – sieht man von den großen Missionsfesten in Hermannsburg oder Leipzig ab – vor, die ein Missionsfest beschreiben oder Beweggründe für eine Spende an die Mission schildern. Dennoch soll in diesem Abschnitt versucht werden, einige Indizien aus Spendenquittungen, vor allem derjenigen des Göttinger Missionsvereins, abzuleiten.

Spendenquittungen oder Aufstellungen über die Einnahmen und Ausgaben des Vereins wurden – wie bereits oben ausgeführt – im Jahresbericht nach Inspektionen und Parochien gegliedert. Neben den Einnahmen aus Missionsstunden, Festen oder Konfirmandensammlungen wurden auch Einzelspenden verzeichnet und die Herkunft der Spende teilweise mit Angaben von Namen und Beruf aufgeführt. Verbucht wurden diese Spenden als »Besondere Beiträge«, die – im Unterschied zu Kollektengeldern – die Möglichkeit boten, eine Spende mit einer besonderen Bestimmung zum Beispiel für eine bestimmte Missionsgesellschaft oder sogar für ein bestimmtes Arbeitsgebiet oder ›Missionsfeld‹ zu versehen. Die Spendenlisten ermöglichen es damit, Präferenzen und Bedeutungen einzelner Missionsgebiete zu untersuchen. Zudem sind sie die wohl einzige Quelle, um die gesamte Breite der Missionsunterstützung zu erfassen. Dennoch muss auch hier eine Einschränkung gemacht werden: Herangezogen werden konnten für diese Studie nur die Jahresberichte des Göttinger Missionsvereins und zum Vergleich die von der Hermannsburger, der Leipziger und der Norddeutschen Mission veröffent-

lichten Spendenlisten.[419] Weitere Spenden an andere Missionsgesellschaften wurden folglich nur erfasst, wenn sie über den Missionsverein bzw. über einen Pastor abgegeben oder diese von der Spende in Kenntnis gesetzt wurden, sodass die Spende in den Jahresberichten des Vereins erfasst werden konnte.[420]

Ausgehend von der Spendenentwicklung im Göttinger Raum wird im Folgenden zunächst gefragt, wer für die Mission spendete. Dabei soll sowohl die räumliche Verteilung als auch die Höhe der Spenden betrachtet werden. In einem zweiten Schritt wird sich dann der Frage genähert, welche Missionsgesellschaften unterstützt wurden.

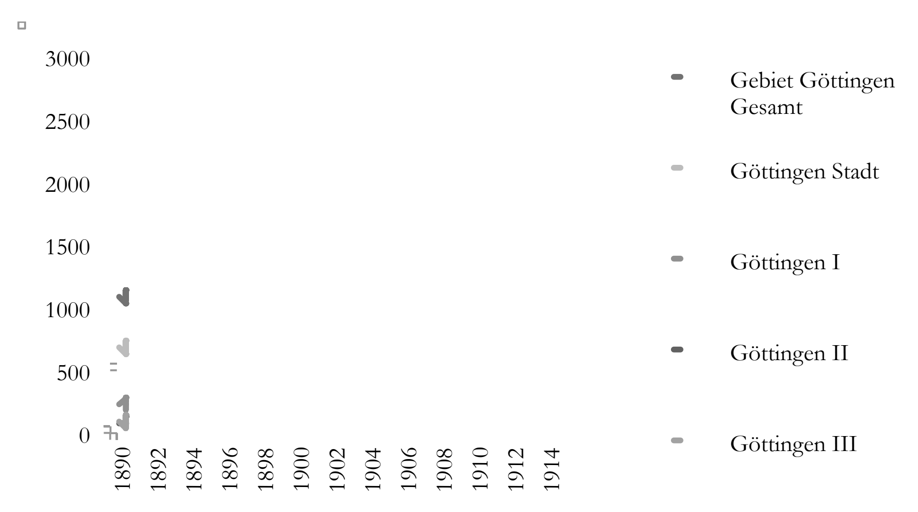


Abbildung 2: Spendenentwicklung in Göttingen in Mark

[419] Diese Blätter wurden vor allem herangezogen, um die Validität der Jahresberichte des Göttinger Vereins zu überprüfen. Dazu wurde eine Stichprobe im Fünfjahresrhythmus genommen. Tatsächlich ergab sich ein zu differenzierendes Bild, das aber im Wesentlichen mit der gesamten Anlage dieser Arbeit zusammenhängt. Tatsächlich erfassten die Jahresberichte in Bezug auf Hermannsburg und Leipzig nahezu alle dort eingegangen Spenden. Nur solche, die eben über andere Institutionen versandt worden waren, waren im Jahresbericht nicht erfasst, Kollektengelder oder andere Spenden, die von Gemeindepastoren direkt nach Hermannsburg versandt worden waren, wurden jedoch im Jahresbericht erfasst und konnten daher hier berücksichtigt werden. Für die Norddeutsche Mission traf dies nur eingeschränkt zu. Tatsächlich gingen hier Spenden aus dem Göttinger Raum ein – vor allem aus Bovenden –, die nicht im Jahresbericht des Göttinger Vereins erfasst wurden. Auch wurden vom reformierten Pastor Göttingens zu Beginn eines Jahres Spenden an Bremen weitergeleitet, die nicht im Jahresbericht des Missionsvereins auftauchen, der ja ein lutherischer Verein war. Zudem scheint es einen weiteren Nähverein reformierter Frauen gegeben zu haben, die vor allem für Bremen nähten. Da sich diese Arbeit jedoch auf die lutherischen Missionen konzentriert – für ein größeres Projekt wäre eine Erweiterung sicher sinnvoll – gerieten diese bisher nicht in Blick und können auch im Folgenden nicht berücksichtigt werden.

[420] Anderweite Spenden, wie zum Beispiel spenden über das Hannoversche Sonntagsblatt, die im Jahresbericht des Hannoverschen Missionsvereins erfasst wurden, konnten hier nicht berücksichtigt werden. Eine Auswertung der von allen Missionsgesellschaften vorliegenden Spendenlisten wäre aber sicherlich wünschenswert.

Betrachtet man zunächst die Entwicklung der Gesamtspenden, wie sie sich aus den Jahresberichten des Göttinger Missionsvereins ergibt, zeigt sich, dass sich die Spendenbereitschaft der Göttinger und der Bewohnerinnen und Bewohner des Göttinger Umlandes tendenziell steigerte.

Wurden in den bereits oben zur Analyse herangezogenen Gebieten 1891 nur 815,89 Mk. gespendet, steigerten sich die Spenden bis zum Jahr 1914 nahezu kontinuierlich auf 2067,49 Mk. Etwas mehr als die Hälfte dieser Spenden (im Durchschnitt ca. 54%) stammte aus der Stadt Göttingen. Das Interesse für die Mission und die Bereitschaft, zu ihren Gunsten zu spenden, sei es in der Kollekte oder als gesonderte Spende, scheint sich also über den gesamten Untersuchungszeitraum vergrößert zu haben. Wer spendete, lässt sich dabei jedoch nur in wenigen Einzelfällen, wie zum Beispiel bei dem bereits erwähnten Fräulein Fricke, klären. Die bisherige Forschung hat herausgearbeitet, dass es sich bei den an die Mission spendenden Personen vor allem um Angehörige des Kleinbürgertums oder gar der Unterschichten handelte, kurz: um diejenigen, die selbst häufig am Ende der Hilfeleistungen aus den diversen Einrichtungen der Inneren Mission standen.[421] Hier rekurriert die Forschung auch auf die zeitgenössische Wahrnehmung. So hieß es 1907 im Missionsblatt der Leipziger Mission: »Es ist eine für viele beschämende Tatsache, daß viele unbemittelte Christen oft über ihre Kräfte geben, während die Reichen sich vielfach damit begnügen, nur einige Brocken von ihrem Überfluß zu spenden«.[422] Da die meisten Spenden aus Kollekten bzw. Festkollekten stammten, lässt sich über diesen Bereich jedoch zumindest für den Göttinger Raum nur bedingt eine Aussage treffen.

Dennoch werden in den Jahresberichten verschiedene Einzelspenden aufgeführt, die teils von Vereinen bzw. Gruppen von Leuten, teils von Einzelpersonen stammten. Die meisten dieser namentlich aufgeführten Einzelspenden stammten aus Göttingen, andere aus den umliegenden Dörfern. In der Statistik wurden sie unter die Spenden der Gemeinde als »Gaben mit besonderer Bestimmung« – im Unterschied zu Kollekten – subsumiert. Die soziale Zusammensetzung dieser Spendenden im Raum Göttingen variierte vermutlich stark – darauf deuten die wenigen angegebenen Berufsbezeichnungen hin. Mit der Ausnahme eines Fabrikarbeiters aus Rosdorf und eines Bahnwärters aus Göttingen waren die männlichen Spendenden stets Angehörige höherer ökonomischer oder sozialer Schichten. Neben Pastoren spendeten auch Lehrer, ein Oberamtmann, ein Rittergutspächter, ein Bankprokurist, ein Ziegeleibesitzer und ein Bäckermeister.[423] Ein anderes Bild ergibt sich, wenn man nur die Spenderinnen betrachtet. Hier zeichnen sich – mit wenigen Ausnahmen – zwei Gruppen ab: Zum einen Ehefrauen

---

[421] Vgl. *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 646.

[422] Gebet, so wird euch gegeben, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1907), 16, S. 369–371, S. 371.

[423] Vgl. Jahresberichte Göttinger Missionsverein 1890–1914. Die Spenderinnen und Spender blieben keineswegs immer dieselben. Auch wurden nicht alle Einzelspenden mit Namen und Berufsangabe versehen, sodass sich nicht alle zuordnen lassen.

der örtlichen Pastoren, die deutlich häufiger spendeten als ihre Ehemänner, aber zumeist mit vollem Namen und der Angabe, dass ihr Mann Pastor sei, genannt wurden. Frau Pastor Rabe in Göttingen besaß sogar eine eigene Missionsbüchse und spendete jährlich einen Betrag von etwas über 3 Mk. Die zweite größere Gruppe waren ledige Frauen, wie auch die bereits oben näher betrachtete Friederike Fricke. Teilweise spendeten diese Frauen, wie zum Beispiel ein Fräulein Goedecke, auch nach ihrer Heirat weiter.[424] Zu dieser Gruppe lassen sich ebenfalls die zahlreichen Witwen rechnen, die häufig als Spenderinnen verzeichnet wurden.

Insgesamt spendeten deutlich mehr Frauen als Männer. Auch die Höhe dieser Einzelspenden variierte sehr stark, lag aber mit wenigen Ausreißern nach oben deutlich unter 5 Mk.; häufig wurden nur Kleinstbeträge in einer Höhe von 50 Pfennigen gespendet. Hier spielte der soziale Status nur bedingt eine Rolle: nur Männer, die eindeutig dem Bürgertum zugeordnet werden können, spendeten häufig größere Beträge, während Frauen mit Ausnahme der Pastorengattinnen häufig 50 Pfennige oder noch weniger spendeten. Pastoren oder Superintendenten spendeten zumeist mindestens 2 Mk.

Auffällig ist, dass nur aus solchen Dörfern auch Einzelspenden eingingen, die in irgendeiner Weise jenseits der Epiphaniaskollekte für die Mission sammelten. Besonders wurde dementsprechend in den Dörfern gespendet, in denen eine regelmäßige Missionsstunde abgehalten wurde. Hier bestätigte sich also die zeitgenössische Einschätzung, dass die Mission nur unterstützt werde, wenn die Möglichkeit, Wissen über sie zu erlangen, vorhanden sei. Dementsprechend gingen die meisten Einzelspenden aus Diemarden, Adelebsen, Landolfshausen und Parensen ein, da in diesen Dörfern Mission kontinuierlich eine Rolle gespielt hatte. Besonders deutlich zeigt dies das Beispiel Rittmarshausen: Spendeten in den Jahren bis 1897 insgesamt 15 Personen gesonderte Beiträge für die Mission, brach diese Spendenfreudigkeit ab, sobald die bis dahin regelmäßig stattfindende Missionsstunde eingestellt wurde.

Welchen Stellenwert die Spendenbereitschaft für die Mission in einer Gemeinde im Vergleich zu der Spendenbereitschaft für andere christliche Belange hatte, lässt sich auch an einem Vergleich der Beckenkollekten erahnen, der hier beispielhaft an der Inspektion I, den nördlich und westlich von Göttingen gelegenen Gemeinden, vorgenommen werden soll. Beckenkollekten wurden in der Inspektion I für verschiedene Gebiete der Inneren und der Äußeren Mission bzw. der Diasporaarbeit gesammelt.[425] Durch den Vergleich innerhalb und zwischen den

---

[424] Dass besagtes Fräulein Goedecke geheiratet habe und nun Fischer heiße, wurde eigens in den Jahresberichten erwähnt. Vgl. Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1906, S. 15.

[425] Neben der Heidenmission wurde für Taubstumme, das Henriettenstift, Rotenburg, das Friederikenstift, den Evangelisch-lutherischen Kirchenfond, die Arbeit an der konfessionellen Jugend, für Bentheim, für Kinderheilanstalten, für die Seemannsmission, das Stephansstift, für Paris, für die Bibelgesellschaft, für ein Frauenheim, für den Gustav-Adolf-Verein und für »Lutheraner im Auslande« gesammelt. Vgl. KKAGö, PfA Adelebsen, A 145 Visitationsprotokolle, Visitation 1911, Beckenkollekte 1908 und 1909. Insgesamt waren die Spenden zugunsten der Heidenmissionan an zweiter

Gemeinden lassen sich so einige Schwerpunktsetzungen feststellen: Adelebsen, Erbsen, Lenglern und Nörten spendeten 1909 für die Heidenmission deutlich mehr als für die anderen Institutionen; in Elliehausen, Harste, Mengershausen, Parensen und Weende wurde für die Heidenmission im Vergleich immer noch sehr viel gespendet. Einzig Rosdorf und Settmarshausen spendeten unterdurchschnittliche Beträge für die Heidenmission. Tatsächlich fanden besonders in Adelebsen, Erbsen und Lenglern sowohl über den gesamten Untersuchungszeitraum als auch in den Jahren 1908/1909 in der Gemeinde Missionsaktivitäten statt; dagegen wurden in Rosdorf zwar über den Untersuchungszeitraum hinweg in unregelmäßigen Abständen Veranstaltungen zugunsten der Mission abgehalten, zum Beispiel Mitte der 1890er Jahre regelmäßige Missionsstunden, in den hier vermutlich relevanten Jahren 1908/1909 fanden aber keine Veranstaltung oder Sammlung statt.[426] In Settmarshausen scheint nie eine Veranstaltung oder Sammlung jenseits der Epiphaniaskollekte zugunsten der Heidenmission abgehalten worden zu sein. Vieles spricht somit für einen Zusammenhang zwischen Missionsaktivitäten und der Spendenbereitschaft.

Unterschiede lassen sich zudem in einem Vergleich zwischen der Stadt Göttingen und den übrigen Dörfern feststellen, die eine gänzlich andere Spendenstruktur aufwiesen. Neben dem Missionsfest kamen größere Spendenbeiträge in der Stadt Göttingen vor allem durch eine ab 1899 jährlich in der Stadt abgehaltene Sammlung für die Mission, durch das Göttinger Missionsnähkränzchen von Fräulein Fricke[427] und durch größere Kollektenbeträge aus der Albani-Gemeinde zusammen, zu der die gehobenen Wohngegenden Göttingens, das sogenannte Ostviertel, zählten. Außerhalb des Missionsfestes – auf das später noch einmal zurückzukommen sein wird[428] – beteiligten sich in der Stadt also vor allem Angehörige des Bürgertums an Spenden für die Mission, worauf zum Beispiel die im Vergleich zu anderen Gemeinden sehr hohen Beiträge aus der Albani-Gemeinde schließen lassen. In den ländlichen Gemeinden setzten sich die Spenden zumeist aus deutlich kleineren Spendenbeträgen bei der Kollekte oder Missionsstunden zusammen, wobei die bereits konstatierte Abhängigkeit von dem Engagement des Pastors deutlich stärker ausgeprägt war. Es scheint, als ob das Engagement zwischen Stadt und Land gänzlich unterschiedlich war: Gab es in der Stadt zahlreiche Möglichkeiten, sich für Mission zu engagieren, wobei hier noch einmal auf die vielen kleineren Zusammenkünfte und ›Spezial‹-Vereinigungen verwiesen sei, war auf dem Land die Abhängigkeit vom Engagement des örtlichen Gemeindepastors und dessen Bereitschaft, Veranstaltungen zugunsten der Mission abzuhalten, deutlich größer. Dementsprechend sprach Mission hier hauptsächlich andere, nämlich besonders kirchennahe Kreise – vor allem Frauen – an.

Stelle, nur das Henriettenstift bekam mehr Spenden aus den Göttinger Beckenkollekten der Inspektion I.

[426] Vgl. dazu auch die Angaben im Anhang.

[427] Siehe dazu Kap. 4.3.

[428] Missionsfeste werden in Kap. 5 untersucht. Zum Jahresfest des Vereins siehe auch Kap. 4.1.

Neben der Frage, wer überhaupt spendete, ist für diese Arbeit besonders von Interesse, an wen gespendet wurde, da sich an den Spendenempfängern – so eine Annahme – ablesen lässt, mit welchen Bedeutungen die Arbeit von Mission im Ganzen (und im Verhältnis zu Kolonialismus und Konfession) versehen war.

Ihren Höhepunkt erreichten die Spenden im Göttinger Raum im Jahr 1899, als eine Jubiläumsgabe für die Hermannsburger Mission gesammelt wurde. Dieser deutliche Höhepunkt zeigt: Das Interesse für die Mission richtete sich nicht zufällig auf die Mission als Ganzes, sondern war durchaus auf die Arbeit einzelner Missionsgesellschaften, hier der Hermannsburger Mission, gerichtet. Die bereits oben ausgeführten Identifikationsangebote wurden also gerade in der Spendenbereitschaft wirkmächtig.

Deutlicher wird dieses Interesse an der konkreten Arbeit einzelner Missionsgesellschaften noch, wenn die Entwicklung der Spendenhöhen betrachtet wird, die mit einer besonderen Bestimmung versehen wurden. Sie wurden im Jahresbericht für das gesamte Gebiet des Missionsvereins erfasst.[429] Die Angaben sind vor allem deswegen besonders aufschlussreich, weil das Spenden an eine bestimme Gesellschaft zumindest einen willentlichen Akt des Spendens, der zudem von einer gewissen Kenntnis der Arbeit gerade dieser Gesellschaft getragen war, voraussetzt. Hier lassen sich vier Beobachtungen ausmachen: Zum einen nahm der Anteil der Spenden, die mit einer besonderen Bestimmung versehen wurden, über den Untersuchungszeitraum ab. Lag er in den 1890er Jahren bei ca. 80 %, sank er nach 1910 sogar auf knapp unter 50 %. Das Interesse an Mission scheint sich also eher stärker verteilt zu haben und weniger spezifisch auf einzelne Missionsgesellschaften zugeschnitten gewesen zu sein. Dafür spricht auch, dass zweitens die Anzahl der Missionsgesellschaften, die von Spenden aus dem Göttinger Raum profitierten, im Untersuchungszeitraum zunahmen. Waren es vor 1900 vier Missionsgesellschaften, erhöhte sich die Zahl ab 1900 langsam und ab 1905 sprunghaft, sodass 1914 insgesamt 16 unterschiedliche Missionsgesellschaften unterstützt wurden, wobei der Anteil der Spenden an lutherische Missionsgesellschaften vergleichsweise hoch blieb. Beispielsweise erhielt der Hildesheimer Verein für Blindenmission unter chinesischen Mädchen einen regelmäßigen Beitrag. Gleichzeitig nahm drittens die Bindung an die aus dem Göttinger Raum traditionell unterstützten Gesellschaften Hermannsburg und Leipzig tendenziell ab, sodass 1914 sogar mehr als 30 % der Spenden mit besonderer Bestimmung nicht an Hermannsburg oder Leipzig gingen – vor 1905 lag dieser Anteil mit einer Ausnahme 1897 deutlich unter 5 %. Es lässt sich auch beobachten, dass die Spenden an Leipzig zwar absolut zu-, relativ gesehen aber abnahmen. Hielt sich der Anteil an Spenden mit besonderer Bestimmungen im Vergleich zu Hermannsburg 1890 mit knapp 40 % noch etwa die Waage, lag er 1914 nur noch bei knapp 20 %. Dass die Spenden, die nach Hermannsburg oder Leipzig gingen und mit einer besonderen

[429] Die folgenden Ergebnisse beziehen sich damit nicht nur auf den engeren Göttinger Raum, sondern auf das gesamte Gebiet des Missionsvereins. Dieser Umstand ist der Quellenlage geschuldet.

Bestimmung versehen waren, ebenfalls absolut zunahmen, zeigt, dass die Unterstützung insgesamt zunahm, und zwar sowohl von denjenigen, die an eine bestimmte Missionsgesellschaft spenden wollten, als auch von denjenigen, die das gesamte Missionswerk unterstützen wollten. Deutlich spiegelt sich hier die insgesamt gestiegene Anzahl von Missionsaktivitäten im Göttinger Raum in den Spendeneinnahmen wider. Viertens lässt sich eine Tendenz ausmachen, nach der Gaben vor allem in ländlichen Gebieten mit einer besonderen Bestimmung zugunsten einzelner Missionsgesellschaften, häufig Hermannsburg, versehen wurden, während die Göttinger Stadtbürgerinnen und -bürger eher für das Missionswerk insgesamt spendeten. Diese Tendenz verweist damit erneut auf die unterschiedlichen Strukturen zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung.

An den Spendenlisten lassen sich also verschiedene Beobachtungen ausmachen: Nimmt man die Höhe der Spenden als Indikator für das Missionsinteresse, zeigt sich, dass dieses zunahm, denn die Spenden stiegen im Verlauf des Untersuchungszeitraumes auf allen Ebenen an. Das höchste Spendenaufkommen im Göttinger Raum stammte aus der Stadt selbst. Hier spendete vor allem das Bürgertum für die Mission und dokumentierte dies nicht nur in den im Vergleich sehr hohen Kollekten der Albani-Gemeinde, sondern auch in den meisten Einzelspenden und der häufigen namentlichen Nennung des Spenders bzw. der Spenderin. Auf dem Land zeigte sich ein anderes Bild: Nicht nur waren die Spendenbeträge insgesamt kleiner und auch die Einzelspenden seltener namentlich gekennzeichnet, sondern die Bereitschaft, überhaupt zu spenden, wurde maßgeblich von dem Engagement des Gemeindepastors und der Anzahl und Regelmäßigkeit der abgehaltenen Veranstaltungen beeinflusst. Hatte sich ein Missionsinteresse entwickelt, überstieg die Spendenbereitschaft dabei in den meisten Fällen sogar diejenige für andere christliche Werke der Inneren Mission. Besonders auffällig war, dass besonders in der Stadt Göttingen eher Frauen zugunsten der Mission spendeten, eine Tendenz, die auf dem Land auch vorhanden, aber weniger ausgeprägt war.

Eine weitere Entwicklung lässt sich im Hinblick auf die Missionsgesellschaften, die von den Spenden profitierten, ausmachen. Traditionell hoch waren die Spenden für die lutherischen Missionsgesellschaften, insbesondere die an Hermannsburg. Die Bindung an einzelne Missionsgesellschaften nahm jedoch in der Tendenz während des Untersuchungszeitraumes ab. Dies spricht einerseits für eine Verallgemeinerung des Missionsinteresses, aber andererseits auch dafür, dass konfessionelle und regionale Identifikationsangebote im Vergleich zu nationalen an Attraktivität verloren.

5. Missionsfeste: Höhepunkte des heimatlichen Missionslebens

Wie bereits gezeigt, machten Missionsfeste einen besonderen Anteil an der Missionsaktivität in einer Gemeinde aus.[430] Im zeitgenössischen Diskurs nahmen sie die Rolle eines Höhepunktes der Missionsarbeit in zweierlei Hinsicht ein: Zum einen sprachen sie eine größere Menge an Menschen an – und zwar auch solche, die sich sonst nicht für Mission interessierten –, zum anderen und damit auch korrespondierend kamen auf Missionsfesten mit Abstand die meisten Spenden zusammen. Im Folgenden sollen Missionsfeste daher im Fokus der Untersuchung stehen, wobei sie als Räume der Vermittlung begriffen werden. Als analytische Perspektive wird hier ein dynamisches Raumkonzept zugrunde gelegt, dass Raum weder als absolut gegeben noch als reines Wahrnehmungsphänomen begreift, sondern als etwas, das durch Bewegungen und Wahrnehmungen, durch soziales und symbolisches Handeln strukturiert bzw. hervorgebracht wird. Raum ist damit nicht nur –

[430] Vgl. dazu auch *Thorsten Altena*, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«, zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster 2003, S. 83–84; siehe außerdem *H. Rzepkowski*, Art. Missionsfest, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 283–289.

aber auch – konkret-materiell zu verstehen, sondern gleichzeitig als Vorstellung.[431] Hierbei muss davon ausgegangen werden, dass diskursive Formationen und Praktiken, wie sie in der bisherigen Arbeit untersucht worden sind, einen solchen Raum mitbestimmen. Raum erscheint so auch als Effekt diskursiver Praxis.[432]

Seit der kulturwissenschaftlichen Wende hat sich eine weitere, für dieses Kapitel wichtige Forschungsrichtung etabliert. Ausgehend von den kulturwissenschaftlichen Forschungen zu Jena und Weimar um 1800 haben Fragestellungen an Relevanz gewonnen, die Bedeutungen und Symboliken von Festen fokussieren.[433] Zahlreich wurde im Zuge dieser Fragestellungen eine Abgrenzung von Fest und Feier vorgenommen, die jedoch insofern ungenau bleibt, als sie immer nur Idealtypen benennen, jedoch nicht die Vielgestaltigkeit empirisch fassbarer Feste abbilden kann.[434] Zwar wurde im Zuge dieser Forschungsrichtungen auch der Blick auf religiöse Festkulturen gelegt, die Ergebnisse beschränken sich jedoch zumeist auf die theologische Dimension von Festen, deren Standort sie selten verlassen.[435] Im

---

[431] Vgl. dazu im Überblick: *Henri Lefebvre*, Die Produktion des Raums, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. , S. 330–342 sowie Gertrud Lehnert, Raum und Gefühl, in: dies. (Hg.), Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung, Bielefeld 2011, S. 9–25. Einen Überblick über den spatial turn gibt der Sammelband: *Jörg Döring/Tristan Thielmann* (Hg.), Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, insbesondere die Einleitung *dies.*, Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen, S. 8–45.

[432] Vgl. *Sybille Beuriedl*, Impulse der geographischen Raumtheorie für eine raum- und maßstabskritische Diskursforschung, in: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hg.), Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielfeld 2008, S. 219–231, S. 220–221.

[433] Hier ist vor allem der systematisch angelegte Sammelband *Michael Maurer* (Hg.), Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, Köln/Weimar/Wien 2004, zu nennen. Einen Überblick über verschiedene Ansätze gibt der immer noch anregende Aufsatz von *ders.*, Feste und Feiern als Historischer Forschungsgegenstand, in: HZ 253 (1991), S. 101–130. Feste als anthropologische Konstante begreift der Sammelband *Rüdiger Fikentscher* (Hg.), Fest- und Feiertagskulturen in Europa, Halle a. d. Saale 2007, hier vor allem die Einleitung *ders.*, Kultur ohne Feste? Unvorstellbar!, S. 9–15.

[434] Eine Feier sei demnach eine ernste, erhabene Veranstaltung, in deren Mittelpunkt Bedeutungen stehen, das Fest hingegen ein freudig-ausgelassenes Ereignis. Vgl. *Otto Friedrich Bollnow*, Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955; *Winfried Gebhardt*, Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung, Frankfurt u. a. 1987, S. 82, unterscheidet Fest und Feier ebenfalls nach der Bedeutungsebene. Steht bei Feiern die »Institutionalisierung wertrationalen Handelns« im Vordergrund, ist es bei der Feier die des »affektuellen Handelns«. Lars Deile sieht die Feier hingegen nicht mehr als eigenständige Form, sondern als »Sonderbezeichnung für ein festliches Phänomen«, bei dem »die Bedeutungsebene stärker hervortritt als die Gemeinschafts- und Formebene«. *Lars Deile*, Feste – eine Definition, in: Michael Maurer (Hg.), Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 1–19, S. 14.

[435] Vgl. z. B. *Eberhard Winkler*, Feste evangelisch feiern – Quellen und Eigenart einer evangelischen Festkultur, in: Rüdiger Fikentscher (Hg.), Fest- und Feiertagskulturen in Europa, Halle (Saale) 2007, S. 48–54. Eine Ausnahme stellt die Arbeit von *Barbara Stambolis*, Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert: Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich, Paderborn 2000, dar, die jedoch nur auf die katholische Seite eingeht. Dazu auch: *dies.*, Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Ge-

Folgenden soll daher auf eine solche Differenzierung bei der Darstellung von Missionsfesten verzichtet werden und vielmehr das Missionsfest selbst als Praxis der Missionsarbeit in den Blick genommen werden. Wesentliche Idealbilder und Konzeptionen von Missionsfesten wurden bereits in Kap. 2.3 analysiert. Doch wie wurde ein Missionsfest organisiert, wie wurde es inszeniert und wie kamen hier die drei verschiedene Perspektiven, nämlich die der lokalen Gesellschaft als Festgesellschaft, die der Pastoren als Vertreter der Kirchen und letztlich Organisatoren der Feste und die der Missionsgesellschaften zusammen, die Missionsfeste auf vielfältige Weise organisatorisch unterstützten und dafür auf eine höhere Identifikation mit den Zielen ihrer Mission hofften?

Besonders wichtig für den Erfolg eines Missionsfestes war es, im Vorfeld einen Festredner zu organisieren, da diese im Mittelpunkt des Festgeschehens standen (5.1.). Das Fest, sein Ablauf, seine Rituale und die dort vermittelten Inhalte sollen anschließend analysiert werden (5.2.). Dabei soll gezeigt werden, dass Missionsfeste als Höhepunkte der Missionsarbeit galten, weil sie einen Raum ermöglichten, an dem sich das Globale im Lokalen manifestieren und hier eine besondere Atmosphäre schaffen konnte.

5.1. Missionar gewünscht: Die Bedeutung der Festredner

Missionsfeste, darauf hat die Forschung bereits verwiesen,[436] boten die Möglichkeit, dass eine ländliche Gesellschaft direkt von einem Missionar von dessen Erlebnissen erfuhr. Mit welcher Bedeutung wurde aber dieses Auftreten versehen und welcher institutionelle Weg verbarg sich hinter dieser Möglichkeit?

Grundsätzlich gilt es zunächst zwischen ländlichen, zumeist kleineren Missionsfesten und größeren Missionsfesten in der Stadt zu unterscheiden. Eine weitere Besonderheit stellen die jährlich über mehrere Tage stattfindenden Missionsfeste in Hermannsburg oder Leipzig dar, die eine weitaus größere Menge an Besuchern, häufig fast zwanzigtausend Menschen, anzogen. Sie werden, der Fragestellung dieser Arbeit geschuldet, wegen ihres exzeptionellen Charakters nicht weiter untersucht; stattdessen sollen nur Missionsfeste, wie sie im Göttinger Raum gefeiert wurden, in den Blick genommen werden.

schichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: GG 27 (2001), S. 240–273. Nach Stambolis habe im 19. Jahrhundert ein Wandel religiöser Festkultur hin zu einer stärkeren konfessionellen Ausdifferenzierung stattgefunden, zudem sei die Akzeptanz kirchlicher Feste auf dem Land insgesamt stärker geblieben als in der Stadt. Protestantische kirchliche Feste wurden bisher kaum als Ausdruck eigenständiger Festkulturen in den Blick genommen, sondern stets die nationale Komponente bspw. der Lutherfeiern betont. Den Versuch, eine theologische Festtheorie zu entwickeln, unternimmt: *Volker Leppin*, Theologische Ansätze einer Theorie des Festes, in: Michael Maurer (Hg.), Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 81–93. Leppin betont vor allem den Transzendenzcharakter religiöser Feste.

[436] Vgl. *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 642–643.

Die Gewinnung von Rednern für ein Missionsfest stellte häufig die größte Schwierigkeit bei der Vorbereitung eines Missionsfestes dar. Zumeist wurden neben dem ansässigen Pastor noch mindestens zwei weitere Redner benötigt, wobei teils auf den örtlichen Superintendenten zurückgegriffen wurde, der jedoch oftmals auch eine dritte Ansprache übernahm. Unterschieden wurde zwischen kurzen Ansprachen, Predigten und Missionsberichten. Neben Missionaren konnten auch Missionsdirektoren oder sogenannte »Berufsarbeiter« der Missionsgesellschaften auf Missionsfesten sprechen.[437] Häufig wurden auch Redner der Inneren Mission eingeladen. Bei kleineren Missionsfesten wurden zumeist Pastoren der Nachbargemeinden als Festredner engagiert.

Um einen Missionar – oder auch einen anderen Angestellten einer Missionsgesellschaft – zu einem Missionsfest einzuladen, galt es, möglichst früh an die betreffende Gesellschaft zu schreiben und dort auch bereits konkrete Wünsche zu äußern. Welche Missionare gerade auf Heimaturlaub in Deutschland waren und deshalb zur Verfügung stünden,[438] einen Vortrag zu halten, wurde teilweise in den Missionsblättern selbst veröffentlicht.[439] Ob einer Einladung oder einer Bitte, doch einen Missionar zu senden, nachgekommen wurde, entschied dabei das Sekretariat der jeweiligen Missionsgesellschaft in Hermannsburg und Leipzig. Über dieses lief auch die Koordination der Termine.[440] Der bürokratische Weg sah vor, dass eine Einladung an das Sekretariat zu richten war, welches dann selbst verschiedene infrage kommende Missionare oder Redner anschrieb, ob sie zu einer Übernahme eines Vortrags bereit seien.[441] Stand ein Redner fest oder musste ein Ersuchen abgelehnt werden, verfasste das Sekretariat ein entsprechendes Schreiben an den Festverantwortlichen. Im Falle einer Ablehnung machte zumindest das Leipziger Sekretariat häufig auf einen ehemaligen Missionar, der nun einer

[437] Vgl. dazu auch *Altena*, Ein Häuflein Christen, S. 83–84.

[438] Die Missionsgesellschaften achteten darauf, dass immer einige der Missionare verfügbar waren. Vgl. *Raeder*, Zu Epiphanias, S. 2.

[439] Vgl. Zur Vorbereitung von Missionsfesten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1912), S. 188–191.

[440] Ab 1915 sind Tabellen erhalten, in denen die Termine der zur Verfügung stehenden Rednerinnen und Redner eingetragen wurden. An diesen wird auch deutlich, dass häufig mehrere Personen angeschrieben wurden, bevor eine Zusage erteilt wurde. Vgl. ALMW II.25.30.I. 1915, Vorträge.

[441] So hatte beispielsweise der Geheime Justizrat Georg Haccius, der Vorsitzende des Hannoverschen Missionsvereins, am 11.3.1914, darum gebeten, »daß irgendein Redner für die Leipziger Mission am Nachmittage einen der beiden Vorträge« auf dem Fest übernimmt. Das Leipziger Sekretariat schrieb darauf bereits am Folgenden Tag an einen Missionar aus Emden: »Sehr geehrter Herr Missionar! Herr Geh. Justizrat Haccius in Hannover ersucht für das Hannoversche Missionsfest um einen Berichterstatter für Dienstag in der Trinitatiswoche, den 9. Juni. das Fest findet früh um 10 Uhr in der Georgenkirche und nachmittags 3 Uhr auf dem Stephansstifte statt. Sie würden am Nachmittage zu sprechen haben. Herr Missionsdirektor lässt durch uns bei Ihnen anfragen, ob Sie bereits sind, den Vortrag zu halten. In Erwartung zusagender Antwort, Hochachtungsvoll Das Sekretariat der ev.-luth. Mission« ALMW II.8.4.II, Missionsfeste und Vorträge betr. 1901–1914, Schreiben Haccius an Missionsdirektor, 11.3.1914, [Hervorhebung im Original], und ebd., Schreiben Sekretariat an Fokken, 12.3.1914.

Gemeinde in der Nähe des jeweiligen Festortes vorstand, aufmerksam und gab dessen Anschrift weiter, mit dem Hinweis, sich doch direkt an diesen zu wenden.[442]

Die Briefe, in denen die Dringlichkeit einer Einladung begründet wurde, lassen dabei Rückschlüsse auf die Bedeutung zu, die der Anwesenheit eines Missionars für ein Missionsfest zugeschrieben wurde. Während die größeren Vereine oder Gemeinden mit größerem Spendenaufkommen in ihren Schreiben eher davon ausgingen, dass ein Missionar oder einer der Missionsdirektoren zu ihrem Fest käme, und deswegen die Einladung eher als Mitteilung des bereits festgesetzten Termins formulierten,[443] wurde gerade für kleinere Gemeinden oder für Gebiete, in denen die Spendenbereitschaft nach eigener Einschätzung nicht besonders hoch war, um die Zuteilung überhaupt eines Missionars gerungen. Deutlich wurde daher auf die positiven Auswirkungen der Anwesenheit eines Missionars auf den »Missionssinn« der betreffenden Gemeinde hingewiesen: so hieß es zum Beispiel in einem Schreiben: »Die sehr wichtige Wirkung der Missionsfeier in unseren Gemeinden wird am besten gefördert, wenn unsere Gemeinde auch einmal einen Missionar sähe«.[444] »Da es nun für einen gesegneten Ausfall des Festes von Wichtigkeit ist, daß ein Missionar aus dem Schatze seiner Erfahrungen zu den Leuten auch von dem großen Worte der Mission spricht, so erlaube ich mir die ergebene Anfrage, ob Sie uns nicht einen solchen zu weisen können«, erklärte ein Pastor aus Hohegeiß.[445] Aus Calenberg kam die Bitte, »einen Missionar zur Berichterstattung in der Nachversammlung zu haben, damit die Missionsgemeinde von einem Augenzeugen Kenntnis über das Liebeswerk der Heidenmission erhält«.[446]

Missionaren wurde in diesen Briefen zugeschrieben, besonders auf den Missionssinn einer Gemeinde einwirken zu können, stärker noch als dies die diversen Anstrengungen der Pastoren leisten könnten. Entscheidend für diese ihnen zugeschriebene Fähigkeit war dabei die Augenzeugenschaft, die es ermöglichte, authentische Berichte über Mission und über das Außereuropäische zu geben. Missionare wurden damit als Experten wahrgenommen, die mit einer besonderen Glaubwürdigkeit ausgestattet waren. Ihre Glaubwürdigkeit – eine der elementars-

---

[442] Vgl. z. B. ebd., Schreiben Sekretariat an Pastor Peters, 30.05.1914.

[443] Vgl. ALMW II.6.XXVII, Heimische Korrespondenz, 1886, Schreiben aus Noventhien oder das bereits oben zitierte Schreiben aus Hannover. Die Stader Missionsgesellschaft, eine Gesellschaft, die eher einem Missionsverein ähnlich war, betonte, dass es »im Interesse der Leipziger Mission sei« für »eine Erfüllung der Bitte um Redner bei dem Missionsfest« zu sorgen, und drohte damit indirekt damit, die Aufteilung zwischen Hermannsburg und Leipzig aufzugeben, sollte aus Leipzig kein Redner kommen. Vgl. ALMW II.8.4.I, Missionsfeste und Vorträge betr. 1893–1900, Schreiben Stader Missionsgesellschaft an Missionsdirektor, 10.7.1893.

[444] Ebd., Schreiben Pastor Kleenker an Missionsdirektor, 3.7.1900.

[445] Ebd., Schreiben Pastor Kellner an Missionsdirektor, 18.4.1895.

[446] Ebd., Schreiben Pastor U[...] an Missionsdirektor, 29.1.1900. Das Missionsfest sollte übrigens erst im Sommer stattfanden.

ten Bedingungen des Vertrauens in Experten[447] – scheint dabei, sobald es um das Außereuropäischen ging, höher gewesen zu sein als die der Pastoren des Ortes. Dabei kann wohl angenommen werden, dass je größer die Expertise war, die einem Redners zugeschrieben wurde, desto erfolgreicher ein Fest werden konnte. Daher wurden auch solche Festredner angekündigt, die aufgrund ihrer Profession eine solche Expertise in Missionsfragen erworben hatten bzw. noch dabei waren, sie zu erwerben, wie zum Beispiel diejenigen, die sich noch in der Ausbildung zum Missionar befanden, aber dennoch bereits als Missionsfestprediger eingesetzt und ebenfalls gesondert be-worben wurden.[448] Etwas vermindert kam diese Expertise und die damit verbun-dene erhöhte Glaubwürdigkeit auch solchen Pastoren zu, die sich intensiver mit Mission beschäftigt hatten und zeitweilig in Missionspublikationen zu Missions-themen schrieben.[449]

Zugleich könnte dies erklären, warum Pastoren und Organisatoren von Missionsfesten auf die Teilnahme von externen Rednern einen solchen Wert legten und teilweise sogar den Termin verschoben, um einen Redner von der Missionsgesellschaft zu bekommen.[450] Letztlich hing der Erfolg der Veranstaltung von der Teilnahme eines solchen Redners ab. Beispielhaft wird dies bei der Vorbereitung eines Missionsfestes der Grafschaft Hohnstein deutlich, die zum erweiterten Gebiet des Göttinger Missionsvereins gehörte. Bei dem Fest, das am 28. Juni stattfinden sollte, war zunächst geplant, dass ein Missionar der Leipziger Mission, Missionar Bergstadt, die Festpredigt übernehme. Dieser musste dies aus gesundheitlichen Gründen ablehnen, hatte jedoch versprochen, »bei der Nachfeier, etwas zu erzählen von seinen Erfahrungen aus dem Missionsleben«. Doch auch dies konnte nicht wie geplant stattfinden:

> »Heute [am 19.6. K.W.], nicht mehr lange vor dem Fest erhalte ich die Nachricht, daß er [Missionar Bergstadt, K.W.] in Folge seiner Kränklichkeit auch dazu nicht im Stande ist, das thut mir im Hinblick auf unser bevorstehendes Fest sehr leid. Es ist hier in der Gegend schon allgemein bekannt, daß ein Missionar bei dem Feste mitwirken wird, und darum sehr fatal, wenn das nun nicht geschieht […] Da wir nun auf den lieben Missionar Bergstadt nicht mehr rechnen dürfen, erlaube ich mir die ganz ergebenste Anfrage ob es nicht Herrn Missionar Baierlein noch möglich wäre, eine erzählende Ansprache

[447] Vgl. *Albrecht Weisker*, Expertenvertrauen gegen Zukunftsangst. Zur Risikowahrnehmung der Kernenergie, in: Ute Frevert (Hg.), Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003, S. 394–421, S. 397. Weisker formuliert dies mit Rückgriff auf Giddens und Luhmann.

[448] So sprach 1910 auf dem Missionsfest der Missionskandidat Mahnecke. Vgl. KKAGö, PfA Adelebsen A 305o Missionsfest. Einladung zum Missionsfest in Erbsen.

[449] Hier sei vor allem auf den Pastor von Groß Lengden, C. Mirow, verwiesen, der ein besonders begehrter Redner auf Missionsfesten im Göttinger Raum war und gleichzeitig Abhandlungen für das Hannover Missionsvolksblatt schrieb, z. B. *C. Mirow*, Schulunterricht in einem Kongodorf, in: HMV 10 (1898), S. 20–21.

[450] Vgl. z. B. KKAGö, Sup. Goe II, Gen. A 372, Äußere Mission, Schreiben P. von Rosenstern an Sup. Kayser, 13.4.1896.

> bei der Nachfeier zu übernehmen. […] Es würde uns um unseres Festes willen eine große Freude sein, wenn der Wunsch, einen Missionar dabei zu haben, wie wir bisher es in Aussicht hatten, noch in Erfüllung gehen könnte.«[451]

Letztlich stand mit der Absage des Missionars die Glaubwürdigkeit des gesamten Missionsunternehmens in Abrede, war doch versprochen worden, dass ein Experte komme, was nun nicht eingelöst werden könne. Das Fest drohte damit bereits im Vorhinein zu scheitern.

Die Teilnahme eines Missionars bzw. dessen Auftreten auf einer Missionsveranstaltung hatte zudem besonderen Einfluss auf die Spendenbereitschaft der Festteilnehmer bzw. der Teilnehmerinnern und Teilnehmer an anderen Missionsveranstaltungen.[452] Als 1912 im Göttinger Umland, einem Landstrich der – wie bereits gezeigt – besonders häufig nach Hermannsburg und Leipzig spendete, eine Missionspredigtreise der Grossnerschen Mission veranstaltet wurde, wurden diesem Missionar sämtliche Spenden übergeben,[453] denn »die ganzen Veranstaltungen fanden echten allseitigen Zuspruch und haben bei den Teilnehmern einen tiefen Eindruck hinterlassen.«[454] Ein Missionar galt anscheinend als eine solche Attraktion und als eine solch authentische Wissensquelle, dass andere, über Jahre hinweg gepflegte Bindungen an einzelne Missionsgesellschaften in den Hintergrund traten.

Missionare stellten damit – so lässt sich zusammenfassen – auch in der Heimat das wichtigste Kapital für die Missionsgesellschaften dar, weswegen Missionare auf Heimaturlaub auch verpflichtet wurden, Vorträge über ihre Arbeit zu halten. Aus der Perspektive der ländlichen Bevölkerung waren sie ihre »Helden«, die ihnen eine direkte Verbindung zu den Missionsgebieten erlaubten. Die Betonung, wie wichtig es sei, einen Missionar als Redner für ein Missionsfest zu gewinnen,

---

[451] ALMW II.6.XXVII, Heimische Korrespondenz 1886, Schreiben P. Fahrenholtz an Missionsdirektor, 19.6.1886. Missionar Baierlein befand sich zu der Zeit gerade ebenfalls auf Heimaturlaub. Er war in Indien stationiert.

[452] Dies wurde auch in den Briefen an die Missionsgesellschaften teilweise offen betont.

[453] Vgl. ELM, HA VI, 651 G. Missionsvereine in Hannover. Göttinger Missionsverein, Schreiben Steinmetz an Haccius, o. D. In dem Schreiben entschuldigte sich Steinmetz als Vorsitzender des Vereins, dass die Spenden für das Jahr 1912 so gering seien, damit, dass die Spenden alle besagtem Missionar Pape übergeben worden seien. Die Missionspredigtreise fand vom 14. bis 26. Januar 1912 in der Inspektion II, vermutlich auf Einladung des Pastors aus Waake, statt. Besucht wurden die Gemeinden Bischhausen, Bremke, Diemarden-Reinhausen, Geismar, Gelliehausen, Kerstlingerode, Ludolfshausen, Groß und Klein Lengden, Roringen-Herberhausen und Waake. An den Missionar Fritz Pape wurden insgesamt 425, 85 Mk. Spenden übergeben, von denen in der gesamten Inspektion 233,50 Mk. durch den Verkauf von Schriften der Grossnerschen Mission zusammengekommen waren. Dieser Betrag übertraf bei Weitem die in den vorherigen Jahren über das gesamte Jahr gesammelten Spenden der Inspektion. Auch stiegen die Spenden an die Grossnersche Mission in den folgenden Jahren signifikant an. Zur Missionspredigtreise finden sich Akten in dem Bestand KKAGö, Sup. Goe. II, Gen. A 372, Äußere Mission, sowie in den Pfarrarchivsbeständen zur Äußeren Mission (A 372) der einzelnen Ortschaften.

[454] KKAGö, Sup. Goe II, Gen. A 372, Äußere Mission, Mitteilung P. Witthaus an Sup. Warneck, 25.1.1912.

kann dabei auch gegen den Strich gelesen werden: Sie verdeutlicht nämlich, welch hohe Bedeutung das Interesse am Außereuropäischen für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines Missionsfestes hatte.

5.2. Feste feiern: Der Festraum und seine Akteure

Missionsfeste folgten einer bestimmen Chronologie, in die sich die bereits oben analysierten und in der Praxis verfestigten Ideale von Missionsfesten einschrieben und mit der Tradition von Gemeindefesten jeglicher Art verbunden wurden. Im Folgenden sollen Missionsfeste als Höhepunkte des heimatlichen Missionslebens noch einmal unter dem Brennglas betrachtet werden. Es wird versucht, den Ablauf von Festen und das Ineinandergreifen verschiedener Elemente des Festes – räumliche Gestaltung, Festreden, symbolische Handlungen – zu rekonstruieren und der Bedeutung der Missionsfeste für die heimatliche Gemeinde auf die Spur zu kommen.[455] Aufgrund der relativ schlechten Überlieferungslage – es sind immer nur einzelne Schreiben zur Organisation von Missionsfesten in verschiedenen Akten überliefert und auch nur sehr wenige Abläufe beschrieben – muss dabei auf verschiedene Missionsfeste in unterschiedlichen Dörfern rekurriert werden, um dadurch für ein Missionsfest typische Strukturen abzuleiten; der Schwerpunkt wird dabei auf die Feste in Diemarden und Reinhausen, von denen sehr viele Einzelheiten rekonstruierbar sind, gelegt.

Das Missionsfest 1894 in Reinhausen wurde im »Bürgerthal« nachmittags ab 15 Uhr am 24. Juni gefeiert. Das Bürgerthal war bzw. ist eine Lichtung am Waldrand, an die sich eine Wiese anschließt. Von hier lässt sich auf das Dorf Reinhausen, insbesondere auf den Kirchturm, hinabschauen. Der Ablauf des Missionsfestes folgte dabei einem festgefügten Programm, in dessen Mittelpunkt die Ansprachen zweier extra eingeladener Festredner standen. Außerdem sprachen der örtliche Pastor und Organisator des Festes – Pastor Heller – sowie der Superintendent der Inspektion II – Kayser – ein paar Worte. Die Ansprachen wurden unterbrochen durch Gemeindegesang nach einem besonders für Missionsfeste herausgegebenen Liederzettel des Stephanstifts »Lieder für Missionsfeste«. Beteiligt waren an der Ausgestaltung des Programms neben den bereits erwähnten kirchlichen Amtsträgern die Schulkinder der Dörfer Reinhausen, Diemarden, Groß Lengden und Klein Lengden sowie ein Posaunenchor. Das Programm und die Einladung zum Missionsfest war vorher in den Gottesdiensten der Inspektion abgekündigt worden. Geplant war das Fest für ca. 1000 Leute, denn so viele Liederzettel waren im Vorfeld bestellt worden.[456] Außerdem standen weitere Missionsschriften und

[455] Vgl. zu diesem Konzept auch *Manfred Hettling/Paul Nolte*, Bürgerliche Feste als symbolische Politik im 19. Jahrhundert, in: dies. (Hg.), Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 9.
[456] KKAGö, PfA Diemarden, A 305, Besondere Gottesdienste, Nota für den Kirchenvorstand zu Diemarden von Stephansstift , 30.05.1894.

-zeitschriften zum Kauf für die Festgemeinde bereit, wofür extra eine Pause das Programm unterbrechen sollte. Vermutlich gab es auch Stände, um sich mit Essen und Trinken zu versorgen.[457]

Die Festgemeinde hatte Glück, das Wetter war hervorragend, sodass die Alternative für das schlechte Wetter nicht genutzt werden musste. In diesem Fall hätte nämlich das Fest bis zu der Pause in der Kirche und nach der Pause in einem nahe der Kirche gelegenen Wirtshaus stattgefunden, denn »so kommen sowohl das leibliche Bedürfnis als auch der Wirth unter allen Umständen zu ihrem Rechte«.[458]

Missionsfeste fanden nicht nur in Reinhausen in der Nähe des Waldes oder in einem Garten statt, sondern traditionell außerhalb der Kirche, die zu Beginn der Missionsarbeit um 1800 das Abhalten von Missionsfesten nicht geduldet hatte. Gewählt wurde in den meisten Fällen ein gut zu erreichender Platz außerhalb der eigentlichen Ortschaft, der aber gleichzeitig bekanntes Ausflugsziel war – schließlich sollte das Fest eine größere Masse anziehen. Geht man davon aus, dass Diskurse um die Abhaltung eines Missionsfestes den konkreten Festraum (mit)-gestalteten und den Raum mit zusätzlichen Bedeutungen füllten, scheint gerade der Wahl des konkreten Ortes als Festraum eine besondere Bedeutung zuzukommen. Außerhalb der Kirche und innerhalb der Gemeinde, aber dennoch vom örtlichen Pastor organisiert, wurde der Missionsfestraum damit zum einen ein Zwischenraum zwischen Kirche und Dorfgesellschaft, wie es allgemein für die Missionsarbeit galt. Dies wurde noch dadurch unterstrichen, dass bei manchen Missionsfesten ein Festzug von der Kirche zu dem eigentlichen Festplatz führte. Zum anderen erschien ein Missionsfest in der Natur aber gleichsam selbst als »natürliche« Praxis eines protestantischen Christentums, das nicht unbedingt der kirchlichen Verkündigung bedurfte. Das Missionsfest wurde so bereits auf einer ersten Ebene durch die Wahl des Festraumes aus den Vorstellungen kirchlicher Hierarchie und Ordnung herausgehoben, nicht ohne auf zweiter Ebene diese Ordnung durch die materielle Anordnung des Festraumes wiederherzustellen.

Diese materielle Anordnung wurde bereits in der Vorbereitung des Festes beachtet. So gab der bereits erwähnte Superintendent dem Pastor bereits im ersten Schreiben zum Missionsfest 1905 in Diemarden zu verstehen: »Wenn ja, wie zu hoffen ist, das Fest im Freien stattfindet, wird es ja wohl an den nötigen Sitzgelegenheiten nicht fehlen«[459]. Tatsächlich gab der Pastor daraufhin einem lokalen Tischler den Auftrag, eben solche Sitzgelegenheiten zu zimmern sowie eine Kanzel zu errichten.[460] Der »natürliche« Raum der Lichtung wurde damit bereits in einem ersten Schritt der Materialität zu einem sakralen Raum umfunktioniert, der im Wesentlichen die Struktur kirchlicher Bauten nachahmte: Eine Kanzel, leicht

---

[457] Vgl. auch *F. Stier*, Ein Wort über die Verbreitung von Missionsschriften. Vortrag auf der Missionskonferenz in Halle, in: AMZ 8 (1881), S. 171–176, S. 174.

[458] KKAGö, Sup. Goe II, Gen. A 372, Äußere Mission, Schreiben Heller an Kayser, 12.6.1894. Vgl. dazu auch *Altena*, Ein Häuflein Christen, S. S. 84 f., v. a. FN 122.

[459] KKAGö, PfA Diemarden, Gen A 372, Äußere Mission, Schreiben Kayser an Heller, 28.6.1905.

[460] Ebd., Rechnung Tischler, 3.9.1905.

erhöht, enthob den Redner von der vor ihm auf Bänken sitzenden Gemeinde. Sozial wurde damit nicht nur die Festgesellschaft zur christlichen (Kirchen-) Gemeinde erklärt, sondern auch die machtvolle Struktur kirchlicher Organisation, die besonders ländliche Pfarrer aus der Gemeinde heraushob, in die für das Missionsfest erstellte Architektur des Festraumes gegossen.[461]

Diese Raumkonstruktion wurde im Folgenden vor allem durch einzelne Aspekte des Festablaufs verfestigt. An erster Stelle seien hier die Ansprachen genannt, bevor auf die Bedeutung von Musik und dann die Pause eingegangen wird.



Abbildung 3: Louis Harms predigt auf einem Missionsfest. Postkarte der Missionshandlung Hermannsburg nach einem Stich der Hermannsburger Missionsgesellschaft

Größere Missionsfeste wurden durch einen Missionsfestgottesdienst eingeleitet, der in der Kirche stattfand, aber auch kleinere Missionsfeste, die nur aus einer Nachmittagsfeier bestanden, beinhalteten eine religiöse und an kirchliche Liturgie angelehnte Ansprache. Außerdem wurden Ansprachen von Missionsmitarbeitern oder Missionaren gehalten, die auf die Besonderheit der missionarischen Erfahrung im Außereuropäischen eingingen. All diese Vorträge, die nach dem Fest vervielfältigt wurden und lange Zeit elementarer Bestandteil der Jahresberichte von Missionsvereinen waren – und zwar unabhängig davon, ob das Fest von dem Verein selbst organisiert worden war –, war gemein, dass sie sich an eine Schrift-

[461] Vgl. dazu auch die gerade aus theologischer Sicht häufig angeführten Bedingungen der Architektur von Sakralbauten, z. B. *Wolfgang Marx*, Der sakrale Raum als öffentlicher Raum. Elemente einer Ästhetik der Raumgestaltung, in: Rainer Bürgerl (Hg.), Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995, 25–38.

betrachtung anlehnten und von einer Bibelstelle ausgehend ihren Bericht über das Außereuropäische begannen. Dieser Bericht wurde dabei zum Schluss der Ansprache hin erneut auf die Situation der einheimischen Christenheit respektive der anwesenden Festgemeinde gewendet. Damit verbanden die Ansprachen Aussagen zu den verschiedenen oben analysierten Diskurssträngen zu einer Einheit, bei der die Vermittlung von ›Wissen‹ über die ›Heiden‹ mit der eigentlichen religiösen Situation in Verbindung gebracht wurde, ebenso wie dies bereits für das Hannoversche Missionsvolksblatt festgestellt werden konnte.[462] Als Superintendent Hoppe aus Markoldendorf eine Predigt anlässlich des am 7. Juli 1896 gefeierten Missionsfestes in der St. Albanikirche hielt, baute er diese Predigt, obwohl sie mitten im Sommer gehalten wurde, auf der Epiphanias-Epistel auf. Weihnachten sei die Wurzel aller Missionsfeste, da auch der Missionsgedanke an Weihnachten entstanden sei. Hier liege auch die Aufgabe der Mission, »das Evangelium den Völkern zu bringen und unter allen Heiden den Gehorsam des Glaubens aufzurichten«,[463] begründet. Der Weihnachtsgedanke wurde im Folgenden für eine doppelte Argumentation gebraucht, nach der Äußere und Innere Mission untrennbar miteinander verbunden seien, schließlich könnten

> »[…] wir nur dann mit gutem Gewissen unsere Augen nach Mohrenland aufheben und unser Geld und unsre Boten übers Meer senden […], wenn wir zugleich daheim unsere Aufgabe erfüllen und hier nicht unterlassen, das Reich Gottes zu bauen. Denn wer die Seinen und sonderlich seine Hausgenossen nicht versorget, der hat den Glauben verleugnet und ist ärger denn ein Heide.«[464]

Die Vereinbarkeit beider Aufgaben sei besonders durch Weihnachten, das damit als ein Initiationspunkt des christlichen Lebens aufgefasst wurde, möglich, denn »dann sind wir so glückliche Menschen, daß wir's gar nicht mehr lassen können, wir müssen allen die Botschaft des Friedens bringen und die Hand zu Hülfe reichen.«[465] Erneut wurde hier auf die mit dem christlichen Glauben verbundene Glückseligkeit verwiesen, die den besonderen Reichtum ausmache, der die christlichen Gemeinden von den ›Heiden‹ unterscheide, der aber gleichzeitig dazu verpflichte, diesen weiterzugeben. Denn in der »weihnachtslosen Welt« herrsche Armut, zwar keine Armut an weltlichen Dingen, an denen manche Völker, insbesondere Indien, keinen Mangel hätten, sondern Armut an den »innerlichsten, geistlichen und sittlichsten« Dingen,[466] die von der Unkenntnis der ›Heiden‹ von

---

[462] Dies lag auch daran, das häufig Redner, die solche Ansprachen auf ländlichen Missionsfesten übernahmen, auch für das Hannoversche Missionsblatt schrieben, wie Pastor Wynken aus Stöckheim, der die Ansprache 1890 übernahm, oder Pastor Mirow, der eine Ansprache 1894 in Groß Schneen hielt und eigentlich Pastor in Groß Lengden war.

[463] *Hoppe,* Predigt gehalten bei dem Jahresfeste des Göttinger Missionsvereins am 7. Juli 1896 in der St. Albanikirche zu Göttingen, in: Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1896, S. 7–16, S. 7–8.

[464] Ebd., S. 8.

[465] Ebd.

[466] Ebd., S. 9. Das Motiv der »Armut« der Heiden wurde häufig bemüht. Vgl. dazu Kap. 3 sowie beispielhaft: Welch' ein Gegensatz, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1891, S. 35–39.

Gott herrühre. Dementsprechend seien die ›Heiden‹ »Unweise«, weil sie Gott nicht kennen würden, »Ungehorsame«, weil sie kein Gewissen hätten, »Irrige«, weil sie vergeblich nach einer Antwort auf die Frage suchten, »Wie werden ich meine Sünden los, wie selig?«, denn eine solche Antwort gebe nur das Christentum. Besonders kennzeichnend für die ›Heiden‹ sei außerdem »die Unzucht, die alles herrschende und zersetzende Unzucht«, die auch die »edelsten Heidenvölker« zugrunde richte. ›Heidentum‹ war in dieser Beschreibung also keineswegs auf Afrika und Indien beschränkt, sondern eine Bezeichnung für alle, die sich vom Christentum abgewandt hätten bzw. an dessen Reichtum nicht glaubten. Dieser Reichtum sei nämlich das Evangelium selbst, das als einziges eine Frage beantworte, die »auf dem Grunde aller Herzen liegt«, nämlich: »Wie werde ich meine Sünde und Schuld ledig? wie werde ich das böse Gewissen los und erlange eine gutes? und wie gewinne ich die Kraft, Gott zu lieben von Ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt und meinen Nächsten als mich selbst?«[467] Weihnachten halten, heiße sich gleichsam diese Versprechen wieder in Erinnerung zu rufen und sich des Reichtums, der einem durch den Glauben zuteil werde, zu versichern. Dieses Reichtums solle man sich bewusst werden und aus der Dankbarkeit für diesen Reichtum heraus für die Mission spenden.

> »So geht denn hin und bringt das Dankopfer, das ihr dem Herrn schuldet, bringt den armen Heiden, was ihr habt und sie brauchen! Gott aber segne das Werk der Mission in allen Landen und reinige ihm selbst aus den Heiden ein Volk, das da tüchtig sei zu guten Werken! Amen.«[468]

Mit diesem Schlusswort endete die Predigt, an der zweierlei deutlich wird: Die Ansprachen auf dem Missionsfest sollten nicht nur dazu dienen, »Wissen« über die ›Heiden‹ zu vermitteln, sondern wurden von den Rednern gleichzeitig dazu genutzt, die eigene Gemeinde zu erwecken und an die Bedeutung des christlichen Glaubens zu erinnern. Die ›Heiden‹ wurden dabei als abschreckende Beispiele genutzt, die als Gegenfolie zum einen die Wichtigkeit der missionarischen Aufgabe betonte, zum anderen aber auch zur Beschreibung von im Sinne der kirchlichen Sitte falschen Verhaltensweisen diente, was besonders bei der Beschreibung der Unzucht deutlich wird, die von den örtlichen Pastoren in zahlreichen Visitationsprotokollen beklagt wurde. Die Darstellung der ›Heiden‹ korrespondierte

---

[467] *Hoppe*, Predigt, S. 12. Dass die Frage alle Völker der Erde beschäftige – diese Vorstellung schien zeitgenössisch theologisch wenig umstritten und diente gleichsam als Gemeinsamkeit zwischen allen Völkern, die innerhalb des missionarischen Diskurses entweder nicht in Kategorien der Differenz betrachtet wurden oder Differenzen durch den christlichen Glauben auflösbar erschienen. Vgl. z. B. Die Predigt von Armknecht, in: Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1894, S. 9.

[468] *Hoppe*, Predigt, S. 16. In anderen Ansprachen hieß es, die Heiden »sind ohne Gott in der Welt, also ohne Schirmer und Tröster, im Leid ohne Licht und Führer für den Weg aus dem Elend«, daher bedürften sie der christlichen Hilfe: »So laßt uns Gottes Handlanger und Diener sein an seinem Werke. Seine Gnadengabe werde uns zu heiliger Forderung und mächtigem Gebot, unsern Brüdern Heil zu brin-gen und Jesu Christi Ehre und ewiges Reich zu fördern. Uns, uns hat der Herr geboten: Ich habe dich den Heiden zum Lichte gesetzt, daß du das Heil seist bis an das Ende der Erde. Amen«. Predigt Hartwig: Jahresbericht Göttinger Missionsvereins 1894, S. 13 u. 15.

damit weniger mit Stereotypen aus Kolonialdiskursen, sondern wurde in Kategorien christlicher bzw. sittlicher Lebensweise überführt. Statt des ›Fremden‹ stand hier also das ›Eigene‹ im Mittelpunkt der Beschreibung.[469]

Gleichzeitig fand durch diese Ansprachen aber auch eine doppelte Abgrenzung statt, die auch für die Raumkonstruktion des Missionsfestes von Bedeutung war. Zum einen wurde die Festgemeinde von den ›Heiden‹ in Afrika und Indien abgegrenzt, die den Reichtum des Evangeliums nicht besäßen. Deutlich wurde damit eine Grenze zwischen christlicher und nichtchristlicher Welt gezogen. Eine weitere Grenze wurde jedoch auch zu denjenigen im Inneren der eigentlich christ-lichen Welt gezogen, die sich dieses Reichtums nicht mehr bewusst und damit »ärger denn ein Heide« seien. Als Marker diente dabei die Tat des Dankopfers, also das Spenden für die Mission, selbst. Wer spendete, gehörte damit automatisch zu der Seite derjenigen, die durch Gott selig seien.

In anderen Ansprachen spielte zudem die besondere Unterstützung einzelner Missionsgebiete eine Rolle. So wurden zum Beispiel Berichte nur über Hermannsburg und Leipzig gehalten, obwohl – wie bereits gezeigt – auch andere Missionsgesellschaften aus dem Göttinger Raum unterstützt wurden. Die Ansprachen fokussierten dabei – soweit diese im Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins abgedruckt wurden – häufig auf die Verbindung zwischen lutherischer Kirche, Hermannsburg, Hannover und den von dort stammenden Missionaren.[470]

Auch die auf einem Missionsfest gesungenen Lieder thematisierten die doppelte Stoßkraft der Missionsfeste. Es handelte sich dabei um populäre Kirchenlieder aus dem Gesangbuch, die in der Sammlung »Lieder für Missionsfeste« zusammengestellt und zum Teil sogar in der Schule auswendig gelernt wurden.[471] Freilich wurden nicht alle Lieder des Zettels auf einem Missionsfest gesungen, er bot jedoch vermutlich eine repräsentative Auswahl der gängigsten Alternativen. Bereits der erste Liedtext, auf dem weit verbreiteten Liederzettel, scheint programmatisch:

> »1. Lobet den Herrn, ihr Heiden all, lobt Gott von Herzensgrunde, preißt ihn, ihr Völker allzumal, dankt ihm zu aller Stunde, daß er euch erwählet hat und mitgeteilt seine Gnad in Christo, seinem Sohne.

---

[469] Vgl. dazu auch Kap. 3.

[470] Vgl. z. B. Ansprache Rabe auf Missionsfest in Groß Schneen, S. 7–8; Predigt Häring, in: Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1891, S. 6–7; Pastor Wyneken, Nachmittagsansprache, in: Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1890; Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1906.

[471] Es waren vermutlich über 800 Missionslieder im Umlauf. Vgl. den ansonsten sehr knappen Abschnitt zu Missionsliedern in: *Karl Rennstich*, Mission – Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Geschichte des Pietismus. Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, S. 308–319, S. 312–313. Vgl. auch: *P. Kleinert*, Zur Geschichte des evangelischen Missionsliedes in Deutschland, in: AMZ 9 (1882), S. 529–547, der zwischen Missionsliedern und Kirchenliedern mit Missionsgedanken unterscheidet. Vgl. auch bereits *Warneck*, Rückwirkungen, S. 155.

> 2. Denn seine groß Barmherzigkeit tut über uns stets walten, sein Wahrheit, Gnad und Gütigkeit erscheinet Jung und Alten und währet bis in Ewigkeit, schenkt uns aus Gnad die Seligkeit, drum singet Halleluja!«[472]

Das Lied, im Gesangbuch Nr. 67, sollte nach der Melodie »Nun freut euch, liebe Christen g'mein« gesungen werden. In dem Text wird noch einmal das Versprechen auf Seligkeit und die Gnade Gottes aufgegriffen, die Christen zuteilwerde, die gerade diesen Gott priesen. Gleichzeitig betont das Lied die Gemeinschaft der Singenden, denen die Barmherzigkeit Gottes zuteilwerde und die durch das Aufrufen von »uns« im Vergleich zu »Heiden« auch sprachlich markiert wird. Diese Gemeinschaft wurde auch in anderen Liedern beschworen und eine Differenz aufgerufen, die nur durch den christlichen Glauben aufgehoben werden könne. So hieß es in Lied 4: O Jesu Christe, wahres Licht, erleuchte, die dich kennen nicht […], die in Irrtum verführet sein […] und was sich sonst verlaufen hat […], die da sind verblendet, bring her, die sich von uns getrennt, versammle, die zerstreuet gehen, mach feste, die im Zweifel stehn«.[473] Lied 12 bekräftigte noch einmal: »Jesus hält, was er verspricht.«[474] Als Ziel in den Liedern wurde, auch der Chronologie des Liederzettels gehorchend, die Bekehrung aller Völker ausgerufen; sei dies geschehen, vollende sich die christliche Botschaft und die Auferstehung der Toten vollziehe sich.[475] Die nachfolgenden Lieder bezogen sich dabei noch stärker auf die innere Gemeinschaft der Singenden, thematisieren sogar das Sterben im Ein-klang mit dem christlichen Gott.[476] Lied 18 beschwor noch einmal die Gemeinschaft der Singenden, die des Schutzes bedürfe: »Ach bleib mit deiner Gnade bei uns, Herr Jesus Christ, daß uns hinfort nicht schade des bösen Feindes List […], Ach bleib mit deinem Glanze bei uns, du wertes Licht, dein Wahrheit uns um-schanze, damit wir irren nicht […] Ach bleib mit deinem Segen bei uns, du reicher Herr, dein Gnad und all's Vermögen in uns reichlich vermehr!«[477] Wahrheit im Kontrast zu Irrtum werden hier also erneut als Denkfiguren aufgegriffen, auch wird hier erneut Beständigkeit im Glauben als Reichtum konstruiert.

Stärker als bei den Ansprachen stand bei den Liedern insgesamt Inklusion im Vordergrund, und zwar ebenfalls in zweierlei Varianten. Zum einen wurde hier die Grenze zu den Anderen, die in den Ansprachen deutlich kontrastreicher gezogen wurde, deutlich dahin gehend aufgeweicht, dass sie durch das Übertreten in den christlichen Glauben überwunden werden könne und damit keineswegs starr sei.

[472] LKAH, Nr. E 14 f, Emden, Ostfriesische Evang. Missionsgesellschaft (1784–1962), Nr. 8/1: Missionsfeste, Lieder für Missionsfeste (Buchdruckerei des Stephanstifts, Hannover), S. 1.
[473] Ebd.
[474] Ebd., S. 3.
[475] »Drum kann nicht Ruhe werden, bis deine Liebe siegt, bis dieser Kreis der Erden zu deinen Füßen liegt, bis du im neuen Leben die ausgesöhnte Welt, dem, der sie dir gegeben, vors Angesicht gestellt […] So sprich dein göttlich Werde, laß deinen Odem wehn, daß auf der finstern Erde die Toten auferstehn; daß, wo man Götzen fröhnet und vor den Teufeln kniet, ein willig Volk versöhnet, zu deinem Tempel zieht.« Lied. Nr. 13, Ebd., S. 3. Ähnlich auch Lied 20, S. 4.
[476] Vor allem Lied 20, 21 und 22.
[477] Ebd., S. 4.

Zum anderen wurde hier auch die Stärkung der Gemeinschaft der Gläubigen selbst thematisiert, die durch immer neuere Versicherung im Glauben bestärkt werden solle, um vor den Einflüssen der »bösen Welt«[478] gefeit zu sein.

Neben den in den Ansprachen und Liedern vollzogenen Grenzziehungen spielte für die Raumkonstruktion jedoch auch die Performanz des Rituals des gemeinsamen Singens eine Rolle. Bereits das gemeinsame Singen stiftete Gemeinschaft und erzeugte ein emotionales Zusammengehörigkeitsgefühl, das den sozialen Raum verdichtete.[479] Der einzelne Festteilnehmer oder die einzelne Festteilnehmerin wurde durch das Singen in die ›Gemeinschaft der Gläubigen‹ integriert und konnte sich – je nach innerer Teilnahme – seiner bzw. ihrer Identität als Christ versichern.[480] Die Lieder transportierten durch ihre Texte Inhalte des christlichen Glaubens als Gebete. Gleichsam formulierten sich in ihnen religiöse Rollenangebote, mittels derer auch eine Veränderung des jeweiligen Verhaltens angestrebt wurde.[481] Für die Raumkonstruktion waren sie insofern von besonderer Relevanz, als die Gemeinschaft, die den Raum sozial herstellte, durch das erste Lied, das der Gemeinschaftsbildung diente und deswegen in der Chronologie des Festes noch vor der Begrüßung stand, erst geschaffen wurde. Zudem überwand gerade dieses erste Lied die Schwellensituation hin zum Missionsfest.[482] Die späteren Lieder stabilisierten diese Gemeinschaft dabei stets aufs Neue und gliederten das Fest in verschiedene Abschnitte. Dementsprechend wurde auch vor Beginn der Pause und an deren Ende erneut gesungen.

Die Pause war ein elementarer Bestandteil auch der kleinsten Missionsfeste. Größere Feste wurden nach dieser Pause häufig nicht in der Kirche, sondern an einem anderen etwas außerhalb gelegenen Ort fortgesetzt, an den sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in der Pause begaben. Bei kleinen Festen bot die Pause hingegen die Möglichkeit, sich zu stärken, auch wurden in der Pause kleine Missionsschriften verkauft oder mitgebrachte Gegenstände bzw. Karten von Missionsgebieten bewundert. Für die Festteilnehmerinnen und -teilnehmer bestand zudem hier die Möglichkeit des Austausches und des freundschaftlichen Kontaktes – eine Möglichkeit, die besonders dahingehend von Bedeutung war, als dass stets mehrere Dörfer bzw. Gemeinden ein gemeinsames Missionsfest feierten und damit auch ein regionaler Austausch auf den Festen möglich wurde. Dennoch löste sich in der Pause der Festcharakter nicht auf, sondern neue Akteurinnen und Akteure bestimmten hier das Festgeschehen. In Diemarden sollten in dieser Zeit die Schulkinder aus Diemarden, Groß und Klein Lenglern und Reinhausen ge-

---

[478] Ebd.

[479] Vgl. *Harald Schroeter-Wittke*, Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 2010, S. 251.

[480] Vgl. *Daniel Plüss*, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007, S. 217.

[481] Vgl. ebd., S. 218 und *Manfred Josuttis,* Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh 1991, S. 199.

[482] Vgl. *Plüss*, Gottesdienst als Textinszenierung, S. 219–220.

meinsam singen, außerdem spielte die Kapelle aus Diemarden »geeignete Musikstücke«[483]. Bei anderen Missionsfesten sangen während der Pausen Frauenchöre oder es spielten die häufig bei Missionsfesten engagierten Posaunenchöre der Region.[484] Die Pausen gehörten damit ebenso zu den Missionsfesten wie die anderen Programmpunkte; auch sie dienten dazu, den Festraum zu stabilisieren. Zusätzlich waren sie das Moment, in dem der kirchlich dominierte Ablauf durchbrochen werden konnte und nichtkirchlichen Komponenten Raum gegeben wurde.

Auf Missionsfesten fanden die Perspektiven der verschiedenen Akteure des heimatlichen Missionsleben zusammen, die sich, so konnte diese Arbeit zeigen, im Wesentlichen auf drei Gruppen reduzieren lassen: Missionsgesellschaften unterstützten diese Feste mit Materialien, aber auch mit Rednern, weil sie die einträglichsten Veranstaltungen waren, um für ihre Finanzierung zu sorgen; die Pastoren bzw. die kirchlichen Institutionen richteten diese Feste aus, wohl zum einen aus einem Amtsbewusstsein heraus, zum anderen aber auch, weil sie mit der Arbeit für Mission die Hoffnung verbanden, ihre Gemeinde für kirchliche Zwecke zu bemühen und zu begeistern. Das Engagement für Äußere Mission diente so gleichzeitig der Inneren Mission. Wer die ›Heiden‹ waren, von denen die Gemeinden auf den Festen sangen, schien daher nicht in allen Fällen genau festzustehen. Für die Gemeindemitglieder selbst, die bereits durch ihre Anwesenheit oder ihr Fernbleiben, ihr Einlassen oder eben Nichteinlassen auf das Fest, wesentlich über den Erfolg von Missionsfesten mitbestimmten, ging es vermutlich um zweierlei. Zum einen spielte hier das Interesse für Geschichten und Bilder vom Außereuropäischen eine Rolle. Neugierde und vermutlich der Spektakelcharakter lockten die Leute an, insbesondere dann, wenn durch einen Experten über die Arbeit unter den afrikanischen oder indischen ›Heiden‹ erzählt wurde und Bilder von der Mission gezeigt wurden. Auf der anderen Seite waren diese Bilder stets eng mit der ihnen innewohnenden religiösen Komponente verbunden. Das Zelebrieren (der Überlegenheit) des eigenen Glaubens darf bei der Beschäftigung mit Äußerer Mission nicht unterschätzt werden, umso mehr, als auch die Missionsfeste einen deutlich gottesdienstlichen Charakter trugen und als Überbleibsel pietistischer Versammlungen auch so konnotiert waren. Tatsächlich verlieh vermutlich gerade dieser gottesdienstliche Charakter in der freien Natur dem Fest eine besondere Atmosphäre, in der sich religiöses Gefühl, Gemeinschaft und das durch das Außereuropäische symbolisierte Außergewöhnliche miteinander verbanden. Nur alle drei Aspekte zusammen können eine Erklärung für die besondere Attraktivität der Missionsfeste als Höhepunkte des Missionslebens liefern.

[483] KKAGö, Sup. Goe II, Gen. A 372, Äußere Mission, Schreiben Heller an Kayser, 12.6.1894.
[484] 1905 spielte in Diemarden z. B. der Posaunenchor aus Groß Lengden. Pro Mann wurde dafür ein Butterbrot und ein Glas Bier spendiert. Vgl. KKAGö, PfA Diemarden, Gen. A 372, Äußere Mission, Postkarte an P. Heller, 10.7.1905. Auch auf den Hauptmissionsfesten des Göttinger Missionsvereins spielte regelmäßig ein Posaunenchor. Vgl. z. B. Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1894, S. 4.

6. Fazit

Dass die Unterstützung der Äußeren Mission wesentlich mit Repräsentationen des Globalen und dem Lokalen, hier am Beispiel einer südniedersächsischen Gesellschaft um 1900, verbunden war, scheint eingängig. Bisher liegen jedoch für den deutschsprachigen Raum kaum Untersuchungen vor, die sich dieser Verbindung explizit gewidmet haben. Wenn die Forschungen die Unterstützerinnen und Unterstützer von Äußerer Mission überhaupt mit in den Blick genommen haben, dann zumeist, um Missionare und die sie aussenden Missionsgesellschaften zu verorten.[485] Erst in den letzten Jahren rückte – wesentlich motiviert durch umfangreiche Studien aus dem britischen Kontext, wie sie Susan Thorne und Catherine Hall vorgelegt haben – diese Unterstützungsarbeit überhaupt in den Blick der Forschung und wurde vor allem im Kontext der sich wandelnden Bedeutung von Religion im 19. Jahrhundert interpretiert,[486] wobei weniger auf Ergebnisse, denn vielmehr auf erste Überlegungen und die allgemeine Feststellung eines Forschungsdesiderats verwiesen wurde. Sich diesem anzunehmen und einen Beitrag zur Klärung der vielfältigen Unterstützungsarbeit und ihren Zusammenhängen mit den Bestrebungen der Äußeren Mission zu leisten, war das Ziel dieser Untersuchung. Dies erscheint umso dringender, als diese Perspektive jüngst

---

[485] Vgl. z. B. *Rüther*, The Power Beyond.

[486] Hier v. a. *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert; *Faschingeder*, Missionsgeschichte; *Weichlein*, The Missionary Movement.

erneut als konstitutiv für eine postkoloniale Geschichtsschreibung von Mission verstanden wurde, die Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte vielfältiger und keineswegs stabiler Akteure und Akteursgruppen begreift, bei der Transfers, Brüche, Kontinuitäten und vielfältige Verbindungen als sich gegenseitig bedingende Komponenten in den Blick genommen werden und die Annahme einer stabilen Trennung zwischen Europa und Außereuropa gänzlich ad acta gelegt wird.[487] Bevor darauf zurückgekommen wird, inwiefern diese Arbeit zu einer solchen umfassenden und neu konzipierten Missionsgeschichte einen Beitrag leisten kann, sollen zunächst die wichtigsten Ergebnisse der Analyse noch einmal zusammengefasst werden.

Als Gustav Warneck und die führenden Protagonisten der Äußeren Mission ein neues Missionsjahrhundert ausriefen und sich die Stimmen mehrten, nach denen sich die Unterstützung für die Äußere Mission grundlegend von einer Angelegenheit kleiner, am Rande der Gesellschaft stehenden Kreise hin zu einer »nationalen« Aufgabe entwickelt habe, beschrieb dies Anspruch und Wirklichkeit zugleich: Dieses »neue Missionsjahrhundert« erschien nämlich als Kulminationspunkt verschiedener miteinander verwobener Diskursstränge. Erstens habe der Eintritt Deutschlands in den Kreis der Kolonialmächte diese als neu konzipierte Einstellung zur Mission bewirkt. Durch dieses koloniale Engagement Deutschlands sei auch das Interesse am Außereuropäischen, am Kolonialen in der kaiserzeitlichen Gesellschaft gestiegen; eine Verbreiterung der Missionsbasis schien damit in greifbare Nähe zu rücken. Um diese zu erreichen, wurde die Missionsarbeit zweitens mit anderen Identitätsdiskursen verwoben und wahlweise zu einer nationalen, regionalen oder konfessionellen Aufgabe – bis hin zur Festlegung auf eine bestimmte Ausprägung kirchlicher Theologie hin – erklärt.

Drittens wandelte sich die Organisation von Missionsarbeit in der Heimat wesentlich. Der Topos eines neuen Missionsjahrhunderts diente daher auch zur Beschreibung eines Prozesses, an dessen Ende Äußere Mission nicht mehr die Sache der seit Jahrzehnten bestehenden Missionsvereine, sondern eine Aufgabe der Amtskirchen wurde, die zwar nicht für die Aussendung von Missionaren zuständig sein, aber ihre Infrastruktur zur Verfügung stellen sollte, um die Arbeit für die Mission zu erleichtern. Pastoren wurden zu Vermittlungsfiguren erklärt, deren Aufgabe es sei, die Arbeit der Missionsgesellschaften in ihren Predigten, im Konfirmandenunterricht, in gesonderten Missionsstunden, bei Missionsfesten und bei der Kolportage von Missionspublikationen ihrer Gemeinde bekannt zu machen. Das (unterstellte) Interesse der Gemeinde schien so in kirchliche Formen kanalisiert werden zu sollen, wovon – so die zeitgenössische Auffassung – nicht nur die Mission, sondern auch die Kirchengemeinden selbst profitieren würden. Zusätzlich wurden für die Pastoren, um diesen die Arbeit, die sie nun übernehmen

[487] Vgl. z. B. *Helge Wendt*, Mission transnational, trans-kolonial, global. Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 95–115.

sollten, zu erleichtern, eine ganze Fülle von Missionspublikationen entworfen; neben Vorschlägen für Predigten, Gebete und Missionsstunden wurde dafür auch immer wieder auf die organisatorische Unterstützung der Missionsgesellschaften für Veranstaltungen, sei es durch Redner oder durch die Bereitstellung von zusätzlichem Informationsmaterial, verwiesen.

Anhand eines im Hannoverschen Raum verbreiteten Blattes, das stellvertretend für diese vielfältigen Publikationen der Missionspropaganda stand, wurden die vermittelten Bilder vom Außereuropäischen untersucht. Hier zeigte sich, dass wesentliche Diskurselemente erneut aufgegriffen wurden: Missionare wurden in diesen Blättern als ›Helden zum Anfassen‹ konzipiert, vor allem dann, wenn sie aus dem Verbreitungsgebiet der Zeitschrift selbst stammten. Sie waren damit gleichzeitig nah und erreichbar, aber durch ihre Glaubensleistung auch überhöht und entrückt. Missionare stellten als Vermittler die Verbindung zwischen Heimat und Missionsgebiet her und boten durch ihre Herkunft und ihre Verortung als Glaubensprotagonisten eine vielfältige Möglichkeit zur Identifikation. In dem Maße, wie sie selbst Helden waren, wurde auch das Christentum als stets überlegene und siegreiche Religion konstruiert. Missionierung war deshalb in diesen Publikationen immer eine Erfolgsgeschichte, auch unabhängig davon, wie lange der Erfolg auf sich warten ließ. Als Garanten dieser Erfolgsgeschichte wurden immer wieder erfolgreich missionierte und dann selbst im Dienst der Mission arbeitende »Heidenchristen« angeführt. Die Erfolge wurden dabei sprachlich stets mit der Lage der heimatlichen Gemeinden verbunden, sodass letztlich auch den eigenen Leserinnen und Lesern immer durch die Erfolgsgeschichte ein Spiegel vorgehalten wurde. Im Missionsvolksblatt wurde damit weniger eine rassische Hierarchisierung denn eine Hierarchisierung nach der Identifikation mit dem Christentum vorgenommen.

Missionspublikationen mussten im Wesentlichen zwei Anforderungen genügen. Zum einen mussten sie das Interesse der Leserinnen und Leser bedienen, das sich vermutlich hauptsächlich auf Bilder und Geschichten aus dem Außereuropäischen richtete, denn diese machten die Besonderheit von Missionspublikationen im Vergleich zu anderen christlichen und kirchennahen Zeitschriften und Publikationen aus. Zum anderen sollten sie auch dazu dienen, das christliche Leben insgesamt zu fördern, zumal sich das Blatt vor allem an die – zumindest in der zeitgenössischen Wahrnehmung – immer weniger den Gottesdienst besuchenden unterbürgerlichen Schichten wandte. Dies führte dazu, dass die übermittelten Geschichten und Bilder speziell an ihre (potenzielle) Leserschaft angepasst wurden und einer strengen Auswahl unterlagen. Bei den Missionsblättern standen dementsprechend die der Mission zugeschriebenen Funktionen, nämlich die Sorge für das heimatliche Gemeindeleben sowie die Steigerung der Spendenbereitschaft, im Vordergrund. Das Außereuropäische diente hier als Folie, als Hintergrund oder wahlweise als Abschreckungsszenario, teilweise sogar als christliches Ideal, um die Leserinnen und Leser von der eigenen pastoralen

Botschaft zu überzeugen. Innere und Äußere Mission können damit rein auf der Ebene der Botschaft des Mediums nicht getrennt werden.

Bestimmten diese Diskurse den Rahmen für die Unterstützungsarbeit der Äußeren Mission und verliehen dieser eine allgemeingültige Bedeutungsebene, handelten Kapitel 4 und 5 von den konkreten Institutionen und Praktiken zur Unterstützung der Mission. Neben dem Göttinger Missionsverein, der – so konnte die Analyse zeigen – sich weniger als Versammlungsort der Mitglieder oder »medialer Knotenpunkt«[488] denn als Organisations- und Verwaltungskomitee verstand, dessen Strukturen eng mit der kirchlichen Hierarchie korrespondierten, taten sich weitere Institutionen auf, die die Missionsarbeit wesentlich mitgestalteten. Hier sei zum einen auf die Missionskonferenzen verwiesen, die vielfältige Möglichkeiten der Vernetzung und der Information boten, zum anderen auf die sich Ende des 19. Jahrhunderts neu bildenden kleineren Vereinigungen von Akteuren mit relativ homogenen und spezifischen Interessen an der Missionsarbeit. Zu nennen sind neben Laienmissionsbünden, Lehrermissionsvereinen und Studentischen Missionsvereinen vor allem die erfolgreichen und kaum zu überschätzenden Missionsnähvereine. Ein solcher wurde am Göttinger Beispiel untersucht. Dabei zeigte sich, wie sich geschlechtsspezifische bürgerliche habituelle Praktiken, das Interesse am Außereuropäischen und religiöses Gefühl in der Arbeit für die Indienmission zu einem vielschichtigen Gemengelage verbanden und sich dadurch konkrete Handlungsräume der Anteilnahme am Missionswerk ergaben. Gerade am Beispiel des Missionskränzchens und seiner eifrigen Leiterin zeigte sich weiterhin noch folgendes: Keineswegs war das Engagement für die Äußere Mission und die im Diskurs zur Maxime erhobene »allgemeine Christenpflicht zur Mission« so etabliert, wie es die Missionsgesellschaften suggerierten. In vielen Gemeinden war die Innere Mission deutlich etablierter und unumstrittener. Die intensive Unterstützung der Äußeren Mission war damit auch immer ein Teil der Selbstverortung und hatte anscheinend noch deutlich stärker den Makel eines konservativ-pietistisch angehauchten Zirkels. Gerade in ländlichen Gemeinden und für ökonomisch eher schlechter gestellte Personen konnte das ›Helfen‹ an den ›Heiden‹ zudem eine Aufwertung der eigenen Position bedeuten.[489]

Stellten diese Vereinigungen, die Nähkränzchen und besonders die Konferenzen Versammlungspunkte einer klein- und gerade ab 1910 auch großbürgerlichen, eher städtisch geprägten Öffentlichkeit dar, scheint die Unterstützung der Äußeren Mission in stärker ländlichen strukturierten Gemeinden, als dies in Göttingen selbst der Fall war, anderen Prinzipien gehorcht zu haben: Hier stand der Pastor als wesentlicher Organisator von Aktivitäten zugunsten der Mission im Vordergrund. Ob er Missionsstunden abhielt, Spendensammlungen organisierte, die Mission in der Predigt behandelte und ab und an ein Missionsfest organisierte, bestimmte wesentlich – so ließ sich aus den Spendenlisten ableiten – das Interesse an

[488] *Habermas*, Mission im 19. Jahrhundert, S. 642.
[489] Für diesen Hinweis danke ich Rebekka Habermas.

Mission in der Gemeinde. Von einer »Bewegung« zu reden, wie vielfach vorgeschlagen wurde, scheint für den Göttinger Raum damit kaum angebracht, wenn auch ein einmal geweccktes Interesse an der Arbeit der Äußeren Mission durchaus die Grenzen des kirchlichen Angebots überschritt und sich zum Beispiel in Einzelspenden manifestierte. Auch bei den präferierten Spendenempfängern lässt sich – so konnte Kapitel 4.5. zeigen – eine unterschiedliche Tendenz feststellen. Häufiger wurde auf dem Land die Spende mit einer besonderen Bestimmung versehen, zumeist zugunsten der Hermannsburger Missionsgesellschaft, einer Gesellschaft, die selbst mit ihrer »Bäuerlichkeit« kokettierte. Weitere wichtige und im Zusammenhang mit Identitäten stehende Präferenzen waren die vorherrschende und deutliche Begünstigung der streng lutherischen Missionsgesellschaften, bei Hermannsburg neben dieser konfessionellen Komponente zusätzlich deren Integration in die hannoversche Landeskirche als Institution eines konservativen Luthertums, das sich gegen eine preußische Vereinnahmung wandte. Geschlecht, Klasse, regionale Zugehörigkeit und konfessionelle Ausrichtung strukturierten also wesentlich die Unterstützung der Äußeren Mission mit.

Wie unterschiedlich die verschiedenen Perspektiven auf die Unterstützung der Äußeren Mission waren, konnte vor allem Kapitel 5 zeigen, in dem ein für ländliche Gemeinden typisches Missionsfest untersucht wurde. Unterstützten die Missionsgesellschaften durch ihre gerade zum Ende des 19. Jahrhunderts stark professionalisierte Heimatarbeit die Feste und versuchten Pastoren und Superintendenten die Feste als besondere Gottesdienste zu gestalten und einer möglichen Gefahr der Verweltlichung entgegenzuwirken, begriffen die Festteilnehmerinnen und -teilnehmer die Feste auch als gemeinschaftsstiftendes Erlebnis, auf dem sich religiöse Praxis und Neugierde auf bzw. Faszination am Außereuropäischen, am Globalen, verbanden. Wie wichtig diesen Teilnehmern eine authentische Berichterstattung eines »Experten« war, zeigen dabei vor allem die vielfältigen Schreiben, in denen um die Zuteilung eines Missionars oder zumindest eines anderen Experten um des Erfolg des Festes willen gerungen wurde.

Anhand dieser Ergebnisse lässt sich bereits ein differenziertes und genaueres Bild der Unterstützungsarbeit für Äußere Mission gewinnen. In einem umfassenderen Forschungsprojekt hätten sich jedoch noch weitere Differenzierungsmöglichkeiten und weitergehende Fragestellungen ergeben. So muss die Frage unbeantwortet bleiben, wie sich lutherische und reformierte oder gar katholische Unterstützung von Missionsgesellschaften unterschieden oder überschnitten. Auch konnte die Wirkmächtigkeit der Repräsentationen des Außereuropäischen nicht bis ins Kleinste untersucht werden: Welche Bedeutung hatten diese Repräsentationen für lokale Debatten und wie verhielten sie sich zu den durch die regionale und überregionale Presse vermittelten Bildern vom Außereuropäischen? Tatsächlich ergab eine Stichprobe in zwei Göttinger Zeitungen, dass kaum über Mission berichtet wurde, die Kolonien aber eine große Rolle in den Zeitungen spielten – vor allem auf den Höhepunkten der Kolonialskandale. Hier wären jedoch weitere Forschungen vonnöten. Wie bereits angesprochen,

bergen auch die zahlreichen Spendenquittungen, die häufig mehr als die konkrete Summe der Spende verraten, ein bisher in der gesamten Forschung ungenutztes Quellenpotenzial, wenn auch in dieser Arbeit versucht wurde, erste Schlüsse aus diesen Spenden zu ziehen. Lohnenswert für weitergehende Forschungen wäre es zudem, Beziehungen zwischen Kolonialbewegung – so gab es Göttingen einen Frauenverein der deutschen Kolonialgesellschaft – und den Akteurinnen und Akteuren der Mission zu betrachten. Erste Vermutungen sprechen eher dafür, dass diese Verbindungen nur rudimentär vorhanden waren, evtl. aber gerade zum Jahr 1913 hin zunahmen. Eine solche Verbindung zu untersuchen, erforderte allerdings das Vorhandensein eines dementsprechenden Quellenmaterials, dessen eingeschränkte Überlieferung auch bereits in dieser Arbeit teilweise problematisch war. Besonders wünschenswert wäre eine Erweiterung der kirchlichen und missionsgesellschaftlichen Perspektive um Ego-Dokumente. Solche liegen anscheinend aber nicht (mehr) vor.

Als Beitrag einer Geschichte von Missionen in einem postkolonialen Ansatz konnte diese Arbeit dennoch einige Erkenntnisse liefern. Auf empirischer Ebene sei hier auf die zunehmende und bisher unterschätzte Bedeutung der kirchlichen Institutionen verwiesen, denen gerade in ländlichen Gemeinden viel stärker als den Missionsvereinen die Vermittlung missionarischer Inhalte oblag; zudem ließen sich viele Hinweise darauf finden, dass eine Trennung zwischen Innerer und Äußerer Mission, wie sie in vielen Forschungen vorgenommen und auch in dieser Arbeit zunächst angenommen wurde, zu überwinden ist. In der Gemeinde- und Vereinsarbeit, aber vor allem auch in den kirchlichen Medien und Veranstaltungen lässt sich eine solche Trennung nicht halten: zu oft wurde über den Missionsverein auch für Belange der Inneren Mission gespendet, wurden Missionsfeste zusammen veranstaltet und hielten Redner des Stephansstifts dort eine Ansprache. Zuletzt lässt sich gerade in Bezug auf die bestehenden Forschungen feststellen, dass sich Missionsarbeit in der Heimat deutlich komplexer ausnahm und in wesentlich mehr Diskurse und Institutionen eingebunden war, als bisher vermutet – und dass sich diese je nach Region und nach Struktur des jeweiligen Gebietes unterschieden. Eine reine Übertragung der hervorragenden Ergebnisse aus dem englischen Raum für einen deutschen Kontext scheint ob der gänzlich anderen Struktur der Missionsgesellschaften damit nur unter Vorbehalt möglich. Es gilt daher tatsächlich genau zu analysieren, welche Akteurinnen und Akteure in welchen Bedeutungszusammenhängen für die Mission tätig waren.

Auf konzeptioneller Ebene für eine Geschichte von Mission als Beziehungsgeschichte scheint die Einbeziehung der Unterstützung für die Mission enorm wichtig, zumal die Missionskränzchen, die Festgemeinden, die Leserinnen und Leser von Missionspublikationen ein wesentlicher Teil des in diesen Forschungen als »Missionsgemeinde« verstanden Beziehungsgeflechtes sind. Und letztlich waren sie genau diejenigen, die zum Ende des 19. Jahrhunderts die protestantische Missionsarbeit finanzierten. Wirkmächtig wurden in diesem Zusammenhang vor allem zwei Aspekte: zum einen die Verbindung zwischen der Unterstützung der

Äußeren Mission und einem kaum fassbaren religiösen Gefühl, zum anderen ein freilich schwer fassbares Interesse, eine Neugierde oder eine Faszination am Außereuropäischen. Beidem begegneten die Missionsinstitutionen mit spezifischen, auf die Lesebedürfnisse der jeweiligen lokalen Gesellschaft angepassten Missionspublikationen. Das Globale, das damit durch Missionspublikationen, durch Rednerinnen und Redner der Missionsgesellschaften, durch Heftchen und Predigtvorschläge in das Lokale transportiert wurde, war damit gleichsam bereits an dieses angepasst. »Das Globale« unterschied sich daher je nachdem, was das »Lokale« war, wodurch es geprägt und strukturiert war. Diese Bedingungen des Transfers nicht zu übersehen, ist damit konstitutiv für eine auf vielfältige Beziehungen abstellende Verflechtungsgeschichte.

Abkürzungsverzeichnis

ALMW	Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e. V., Bestand in den Franckeschen Stiftungen, Halle a. d. Saale
AMZ	Allgemeine Missionszeitschrift
ELM	Archiv des Evangelisch-lutherischen Missionswerks in Niedersachsen, Hermannsburg
HM	Hannoversches Missionsblatt
HMV	Hannoversches Missions-Volksblatt
LMV	Lutherisches Missions-Volksblatt (Neue Folge des HMV)
HPK	Hannoversche Pastoral-Korrespondenz
HS	Hannoversches Sonntagsblatt
KKAGö	Evangelisch-lutherisches Kirchenkreisarchiv Göttingen
LKAH	Landeskirchliches Archiv Hannover
PfA	Pfarrarchiv
StAG	Stadtarchiv Göttingen
StKAHi	Evangelisch-lutherisches Stadtkirchenarchiv Hildesheim

Abbildungsverzeichnis

Quellen und Literatur

Ungedruckte Quellen

Kirchenkreisarchiv Göttingen (KKAGö)

- Göttinger Missionsverein (Bestand unerschlossen)
- PfA Adelebsen, A 145, Visitationsprotokolle
- PfA Adelebsen A 305o Missionsfest
- PfA Diemarden, A 144.1, Predigerkonferenzen
- PfA Diemarden, A 145, Visitationsprotokolle
- PfA Diemarden, A 305, Besondere Gottesdienste
- PfA Diemarden, Gen A 372, Äußere Mission
- PfA Geismar, A 145, Visitationsprotokolle
- Sup. Goe II, Gen. A 372, Äußere Mission

Evangelisch Lutherisches Missionswerk (ELM), Hermannsburg

- HA VI, 651 G, Missionsvereine in Hannover, Göttinger Missionsverein
- HA VI, 651 Ha^{2}, Missionsvereine in Hannover, Hannoverscher Missionsverein

Franckesche Stiftungen, Bestand des evangelisch-lutherischen Missionswerkes Leipzig, Halle a. d. Saale
ALMW II.2.2., Protokolle der Generalversammlung 1879–1903
ALMW II.2.2., Protokolle der Generalversammlung 1904–1907
ALMW II.2.2., Protokolle der Generalversammlung 1912–1916
ALMW II.6.XXVII, Heimische Korrespondenz 1886
ALMW II.6.XXIX, Heimische Korrespondenz 1888
ALMW II.6.XXX, Heimische Korrespondenz 1889
ALMW II.6.XXXI, Heimische Korrespondenz 1890
ALMW II.6.XXXII, Heimische Korrespondenz 1891
ALMW II.8.3.1, Jahresfeier
ALMW II.8.4.I, Missionsfeste und Vorträge betr. 1893–1900
ALMW II.8.4.II, Missionsfeste und Vorträge betr. II. 1901–1914
ALMW II.17.1.50, Missionsvereine im Land Hannover 1918–1957
ALMW II.17.I.51, Missionsvereine 1891–1900
ALMW II.19.7, Kleine Missionsglocke
ALMW II.20.2.I, Schriftverkehr mit Domprediger Körner 1907–1934
ALMW II.25.30.I 1915, Vorträge

Landeskirchliches Archiv Hannover (LKAH)
A 12d 657, Aurich, Landesuperintendentur, Missionskonferenz 1913
D 41 Rep. Gen. A. 374, Melle, Missionsverein Osnabrück
E 14e 1, Hannover, Hannoverscher Missionsverein, Protokollbuch des Vorstands 1884–1949
E 14f, Emden, Ostfriesische Evang. Missionsgesellschaft (1784–1962)

Stadtkirchenarchiv Hildesheim(StKAHi)
PfA St. Lamberti, P 361, Äußere Mission

Stadtarchiv Göttingen
C44 acc. 288/75 Personalakte Fr. Fricke

Gedruckte Quellen

Abordnung der sechs neuen Missionare der Leipziger Mission, in: HMV 5 (1893), S. 22–24.
Allerlei. Kamerun, in: HMV 3 (1891), S. 36.
Allgemeine Missionskonferenz, in: HPK 27 (1899), S. 242.
Allgemeine Missionskonferenz zu Hannover, in: HM 20 (1899), S. 81–84
Anzeige. Allgemeine Missionskonferenz, in: HMV (1899), S. 36

Aufruf zur 2. Tagung der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz in Hannover am 13. Mai 1914, in: Hermannsburger Missionsblatt 61 (1914), S. 124–125.
Aus dem Bericht der Hermannsburger Mission, in: LMV 25 (1913), S. 33–35.
Aus dem Leben eines Hermannsburger Missionars (A. Lohann), in: HMV 10 (1898), S. 9–11, 13–15, 17–20, 21–23, 25–28, 29–31.
Aus der Kirche. Die Missionsblätter, in: HPK 29 (1901), S. 23.
Aus unser'm winterlichen Missionsleben in der Heimat, in: Hermannsburger Missionsblatt 42 (1895), S. 28.
Benares, in: HMV 2 (1890), S. 23–24.
Bilder aus Japan, in: LMV 16 (1904), S. 45–48.
Briefe aus dem Blindenheim Tsaukwong, in: HMV 18 (1906), S. 24.
Briefkasten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1899), S. 64.
Das Testament von Goedverwacht, in: HMV 3 (1891), S. 33–35.
Die Mission in der Landessynode III, in: HM 27 (1906), S. 46–47.
Der fröhliche Empfang einer nach Afrika zurückkehrenden Missionarsfamilie. Nach einem Briefe des Seniors Althaus in Mamba, in: LMV 18 (1906), S. 5–6.
Der Kandidat Ludwig Harms in Lauenburg und in Lüneburg, in: Hermannsburger Missionsblatt 42 (1895), S. 18–26.
Die Abendversammlung, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1898), S. 256–257.
Die allgemeine Missionskonferenz, in: HPK 27 (1899), S. 263–265.
Die Generalversammlung, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1889), S. 235–240.
Die Hermannsburger Mission in Indien, in: LMV 19 (1907), S. 37–39.
Die hohe Bedeutung des Gebets für das Missionswerk. Eine Neujahrbetrachtung, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1889), S. 1–6.
Die Leipziger Mission in Pandur, in: LMV 21 (1909), S. 3–4.
Das Missionsblatt, in: Hermannsburger Missionsblatt 45 (1898), S. 18–20.
David Asante, ein schwarzer Prediger, in: HMV 5 (1893), S. 10–11.
Die Missionsblätter, in: HPK 29 (1901), S. 23.
Die Missionskonferenz in Hannover, in: HM 18 (1897), S. 73–75, 84–86.
Die Nationalspende zum Kaiserjubiläum für die christlichen Missionen in den deutschen Kolonien und Schutzgebieten, in: Hermannsburger Missionsblatt 60 (1913), S. 99.
Die Katholiken am Kilimandscharo, in: Hermannsburger Missionsblatt 48 (1901), S. 125–126.
Die Leipziger Mission im Jahre 1912, in: LMV 25 (1913), S. 25–28.
Die Missionsbibliothek, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1893), S. 264.
Die Missionskonferenz in Celle, in: HM 17 (1896), S. 72, 76–78, 85–86.
Die religiösen Anschauungen der Wakamba, in: LMV 25 (1913), S. 35–36.
Dschaggaschüler am Kilimandscharo, in: LMV 21 (1909), S. 12.

Ein Bahnbrecher der evangelisch-lutherischen Mission, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1892, S. 27–30.
Eine Auflistung von Missionaren der Leipziger Mission in Deutsch-Ostafrika: Konferenz der Dschagga-Missionare in Schira, in: LMV 15 (1903), S. 23–24.
Ein erfreulicher Liebesbeweis unserer afrikanischen Brüder, in: Hermannsburger Missionsblatt 52 (1905), S. 345–346.
Ein Missionsfest in Hermannsburg zur Zeit von L. Harms, in: LMV 19 (1907), S. 29–32.
Eine Hannoversche Landesmissionskonferenz, in: HM 34 (1913), S. 5–6.
Eine Missionsbüchse, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1897, S. 46–47.
Eine Missionsreise um die Erde, in: LMV 22 (1910), S. 25–28, 29–32, 33–36.
Ein gesegnetes Tal, in: LMV 22 (1910), 45–48.
Ein neuer hannoverscher Missionsverein, in: Hermannsburger Missionsblatt 54 (1907), S. 52–53.
Ein Wort an unsere Konfirmanden, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1898), S. 63–64.
Etwas von der Frauen-Mission in Indien, in: LMV 15 (1903), S. 13–15.
Eurethalben wird Gottes Namen gelästert unter den Heiden, in: Hermannsburger Missionsblatt, Beiblatt 1892, S. 20–22.
Ferdinand Rott, ein Missionar und Märtyrer aus dem Hildesheimischen, in: LMV 20 (1908), S. 25–28, 29–31, 33–34, 37–39.
Findet die gegenwärtige große Missionszeit ein großes Geschlecht in der missionierenden Christenheit?, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1910), S. 137–139.
Frederik Hein von Richtersfeld, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1894, S. 11–13, 19–21.
Fröhliches Zusammenarbeiten von deutschen und dänischen Missionaren in Indien, in: LMV 18 (1906), S. 9–11.
Für Missionsstunden in der Passionszeit, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt 70 (1915), S. 87–88.
Gebet, so wird euch gegeben, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1907), S. 369–371.
Gebetstafel, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1912), S. 395.
Hannoversche Chronik, in: HS 32 (1899), S. 393–394.
Hannoversche Landesmissionskonferenz, in: HM 33 (1912), S. 81–84.
Harms und seine selbstlose Amtstreue, in: Hermannsburger Missionsblatt 42 (1895), S. 79–80.
Hausandacht tamulischer Christen in Indien, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1895, S. 79–80.
Hausandacht in Indien und daheim, in: LMV 15 (1903), S. 15–16.
Hindu-Witwen, in: HMV 3 (1891), S. 39–40.
In der indischen Senana, in: LMV 15 (1903), S. 9–12.
Indisches Witwenleben, in: Hermannsburger Missionsblatt 59 (1912), S. 318–319.

Inspektionskolportage, in: HS 28 (1893), S. 222.
Kaiserjubiläums-Spende, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1913), S. 97–98.
Lebenslauf des heimgegangenen Hermannsburger Missionars Heinrich Röttcher, in: LMV 24 (1912), S. 21–24, 25–28, 33–35.
L. Harms und die Missionsanstalt in Hermannsburg, in: LMV 20 (1908), S. 13–16, 17–19, 21–24.
Licht und Schatten in Uganda, in: LMV 18 (1906), S. 17–19.
Liebesgaben als Antwort auf unsern Weihnachtswunsch und ein guter Wunsch dabei, in: Hermannsburger Missionsblatt 51 (1904), S. 15.
Liebeswege durch das Elend der Senanas, in: LMV 15 (1903), S. 17–20.
Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1904), S. 149.
Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1908), S. 65–66.
Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1909), S. 221–223.
Missionschronik. I. Aus unserer Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1910), S. 260–261.
Missionen in den deutschen Schutzgebieten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1905), S. 193.
Nachrichten in: HM (23 (1902), S. 86.
Nachrichten. Die deutschen Missionskonferenzen, in: HM 32 (1911), S. 30.
Nationalspende, in: HPK 41 (1913), S. 89.
Ndesimaros Brief, in: HMV 9 (1897), S. 40.
Ostern in Mamba am Kilimandscharo, in: LMV 18 (1906), S. 24.
Programm für die Tage der Pfingstkonferenz in Hannover, in: HS 43 (1910), S. 292.
Reicher Segen nach Trübsal. Aus dem Leben einer Missionarswitwe, in: LMV 21 (1909), S. 13–16, 17–19.
Rückblick auf die Missionskonferenz in Münden, in: HS 35 (1902), S. 217–218
Seliges Ende eines schwarzen Pastors, in: LMV 22 (1910), S. 40.
Teuerung am Kilimandscharo, in: LMV 21 (1909), S. 16.
Unsere Missionsarbeit und die Mitarbeit der Christenheit, in: Hermannsburger Missionsblatt 56 (1909), S. 6–11.
Verband Hannoverscher Missionsvereine, in: HM 14 (1893), S. 70–71.
Vermischtes. Eine Bitte in Betreff der kommenden Missionsfeste, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1910), S. 230–231.
Von unseren Kostschülern, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1904), 13, S. 299–301.
Was sollen wir berichten (auf Missionsfesten u. s. w.), in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1890), S. 237–239.
Was thut die lutherische Kirche für die Heidenmission, in: HM 12 (1891), S. 1–3.

Welch' ein Gegensatz, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1891, S. 35–39.
Wiedersehen in Afrika, in: HMV 8 (1896), S. 4.
Wie man Kirchbauschulden in Afrika deckt, in: HMV 5 (1893), S. 19–20.
Wie sieht's in Uganda aus?, in: HMV 5 (1893), S. 13–15.
Wie wird der Missionssinn in den Gemeinden geweckt und gepflegt?, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1906), S. 233–235.
Winke zur Werbetätigkeit für die evangelischen Missionen in den deutschen Kolonien aus Anlaß der Nationalspende zum Kaiserjubiläum, Magdeburg 1913.
»Wir sind durch die Mission nicht ärmer, sondern reicher geworden«, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1909), 14, S. 312–314.
Wir haben erst so wenig gethan, in: Hermannsburger Missionsblatt. Beiblatt 1894, S. 35–37.
Zur Vorbereitung von Missionsfesten, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1912), S. 188–190.
E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie. Bd. 2: Katechetik, Piomenik, Koinonik (Innere Mission, Gustav-Adolf-Verein), Heiden- und Judenmission, Kybernetik, Leipzig 1898.
Axenfeld, Die Eingliederung der Arbeit für die Mission in die ordentliche pastorale Arbeit, in: Allgemeine Missionszeitschrift 30 (1903), S. 445–457.
Eduard Baierlein, Die Ev.-luth. Mission in Ostindien: Missionsstunden, Leipzig 1874.
Bemmann, Die Mitarbeit der Frauenwelt, in: Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 60–67.
—, Unser Anschauungsmaterial, in: Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 67–71.
H. von Berger, Das Hannoversche Missionsblatt, in: Beilage zu Nr. 8 HS, 22.2.1903, S. 1.
Danneil, Soll sich die evangelische Heidenmission auf Vereine oder auf die evangelischen Gemeinden stützen?, in: AMZ 18 (1891), S. 421–425.
Döhler, Die deutschen Missionskonferenzen, in: AMZ 26 (1899), S. 493–511, 549–566.
Rudolf Eckart, Die geistliche Dichtung in Hannover, Hermannsburg 1903.
Eppler, Ein Gang durch die deutsche Missionslitteratur. Mit besonderer Berücksichtigung der Basler. Referat für den Missionskurs in Heinrichsbad vom Oktober 1897, St. Gallen 1898.
Erika [Friederike Fricke], Eine reiche Erbin. Erzählung, Stuttgart 1890.
—, Der Erbe, Hermannsburg 1912.
Friederike Fricke, Luthers kleiner Katechismus in einer Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationsjahrhunderts, Göttingen 1898.
—, Der Katechismusstreit in Hannover im Jahre 1862, in: HPK 40 (1912), S. 113–121, 129–138, 145–152.

Reinhold Grundemann, Die Entwickelung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1878–1888). Ein Beitrag zur Missionsgeschichte, zugleich als Ergänzungsband zur zweiten Auflage der »Kleinen Missionsbibliothek«, Bielefeld/Leipzig 1890, S. 1–13.

—, Zur Frage über typische Missionserzählungen. Erwiderungen auf die Bedenken des P. Wendebourg, in: AMZ 27 (1900), S. 541–543.

—, Zur Warnung vor gewissen Missionsanekdoten, in: AMZ 27 (1900), S. 348–351.

—, Kleine Missions-Geographie und -Statistik zur Darstellung des Standes der evangelischen Mission am Schluss des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1901.

Georg Haccius, Aus dem Missionsleben der Heimat, in: HM 43 (1896), S. 4–10.

—, Missionsgedanken an der Wende zweier Jahrhunderte. Es ist je in alle Lande ausgegangen ihr Schall und in alle Welt ihre Worte. Röm. 10,18, in: Hermannsburger Missionsblatt 47 (1900), S. 2–12.

—, Gedächtnisfeier am Todestage Ihrer Majestät der hochseligen Königin Marie von Hannover am 9. Januar 1908 im Konzerthause an der Goethebrücke in Hannover. Beschreibung der Feier und Wortlaut der Gedächtnisreden des Herrn Missionsdirektors D. theol. Georg Haccius, Hermannsburg und des Herrn Pastors A. Kranold von der Neustädter St. Johanniskirche in Hannover, Hannover [1908].

—, Hannoversche Missionsgeschichte. Erster Theil: Von der Pflanzung der christlichen Kirche in Friesland und Sachsen bis zur Entstehung der Hermannsburger Mission, Hermannsburg [2]1909.

—, Missionar Ferdinand Rott aus Wetteborn, in: Hermannsburger Missionskalender 7 (1909), S. 40–54.

—, Missions-Nähvereine, in: HM 58 (1911), S. 364–365.

—, Unser Missionsfest. Erster Tag, in: HM 61 (1914), S. 193–229.

—, Hannoversche Missionsgeschichte. Dritter Teil, zweite Hälfte: Insbesondere die Geschichte der Hermannsburger Mission von 1865 bis zur Gegenwart, Hermannsburg 1920.

—, Aus meinem Leben, Hermannsburg 1929.

Richard Handmann, Die 8. kontinentale Missionskonferenz in Bremen, gehalten am 28.–31. Mai 1889, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1889), 17, S. 263–270.

—, Über die Feier von Missionsfesten, in: Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz 4 (1891), S. 30–37.

—, Wie viel ist uns die Mission wert? Zur Epiphaniaszeit, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt (1895), S. 41–43.

—, Gebet, so wird euch gegeben, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt (1895), S. 77–80.

—, Eine Missionsbüchse, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt 54 (1899), S. 438–439.

—, Trübungen des Missionswesens, in: Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt (1905), S. 177–180.

—, Die Mission eine Zeugin der Gebetserhörung, in: HM 34 (1913), S. 17–19, 25–28.

G. Haußkeiterm, Die evangelische Mission in den deutschen Schutzgebieten, Halle 1910.

W. Hebel, Die Arbeit des Pfarrers für die Mission innerhalb seiner Gemeinde. Referat für den Missions-Lehrkurs in Kassel (Mai 1900), Kassel 1900.

J. Hesse, Die Mission auf der Kanzel. Ein missionshomiletisches Hilfs- und Handbuch, Stuttgart [2]1897.

Hoffmann, Wo kommt die Missionsgemeinde her?, in: AMZ Beiblatt 18 (1891), S. 49–53.

Hoppe u. a., Aufruf an alle Missionsfreunde in der Landeskirche, in: Hannoversches Missionsblatt 11 (1890), S. 56.

—, Predigt gehalten bei dem Jahresfeste des Göttinger Missionsvereins am 7. Juli 1896 in der St. Albanikirche zu Göttingen, in: Jahresbericht des Göttinger Missionsvereins 1896, S. 7–16.

Kl., Offenbarung, in: LMV 15 (1903), S. 17.

—, Ohne Gott in der Welt (Eph. 2, 12), in: LMV 15 (1903), S. 1.

—, Wer sagen die Leute, daß ich sei?, in: LMV 15 (1903), S. 1.

—, Ohne Verdienst Gerecht, in: LMV 15 (1903), S. 9.

—, Auch sterbliche Menschen, in: LMV 16 (1904), S. 29.

—, Paulus, du rasest!, in: LMV 16 (1904), S. 37.

L., Das geheimnisvolle Wachsen des Reiches Gottes, in: LMV 22 (1910), S. 25.

—, So bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat, in: LMV 22 (1910), S. 41.

—, Was wird uns dafür? Matth. 19, 27, in: LMV 24 (1912), S. 5.

—, Gottes Wort ist nicht gebunden. 2. Tim. 2,9, in: LMV 24 (1912), S. 17.

—, Gott sei aber gedankt, daß ihr Knecht der Sünde gewesen seid, in: LMV 25 (1913), S. 25.

—, Selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet, in: LMV 25 (1913), S. 29.

Kleinert, Zur Geschichte des evangelischen Missionslieds in Deutschland, in: AMZ 9 (1882), S. 529–547.

Knoke/Rudolf Steinmetz, Die Herbstkonferenz in Göttingen, in: HPK 27 (1899), S. 242.

Ludwig Ihmels, Wir sind Schuldner beides unsern Kolonien und dem Evangelium. Predigt über Röm. 1, 14.15 zu Eröffnung der Kolonialmissionstage in Dresden am 25. Juni 1911, Leipzig 1911.

E. Lucius, Die Kräftigung des Missionssinnes in der Gemeinde. Referat vorgetragen auf der elsässischen Pastoralkonferenz am 2. Juni 1885, in: ders. (Hg.), Zur äußeren und inneren Mission. Vermischte Vorträge und Aufsätze, Tübingen/Leipzig 1903, S. 1–46.

Carl Maus, Die Ursachen der chinesischen Wirren und die evangelische Mission, Kassel/Barmen 1900.
Wilhelm Martius, Die erweckliche Predigt, ein Bedürfnis unserer Zeit, in: Zeitfragen des christlichen Volkslebens 22 (1897), S. 201–249.
Friedrich Meili, Die konkretere Gestaltung der Predigt, Zürich 1885.
Carl Meinhof, Die Mitarbeit der Laien am Missionswerk. Referat auf der 4. Missionswoche in Herrnhut, Herrnhut 1910.
—, Laßt doch die Heiden, wir haben zu Hause Not genug, Berlin 1912.
Carl Mirbt, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert, Gießen 1896.
—, Die Eigenart der deutschen Mission. Vortrag auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, Juni 1910, Basel 1910.
—, Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, Tübingen 1910.
C. Mirow, Schulunterricht in einem Kongodorf, in: HMV 10 (1898), S. 20–21.
W. M., Der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein, in: Hermannsburger Missionsblatt 53 (1906), S. 60.
Paul, Das Hinterland unserer Missionsgesellschaft und seine Pflege, in: ders. (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und Draußen, Leipzig 1914, S. 29–41.
Th. Öhler, Was kann die heimatliche Kirche von der Mission der Gegenwart lernen? Mit einem Nachwort des Herausgebers, in: AMZ 35 (1908), S. 217–233.
R., Allgemeine Missionskonferenz in Hannover, in: HPK 25 (1897), S. 265–268.
—, Das Licht der Welt (Joh. 8,12), in: LMV 18 (1906), S. 5.
—, Der Geist der Wahrheit, in: HMV 18 (1906), S. 21.
—, Durch Tod zum Leben, in: LMV 18 (1906), S. 13.
—, Missionsfeste, in: LMV 18 (1906), S. 25.
—, Bekennermut, in: LMV 19 (1907), S. 41.
—, Die Kraft des Wortes Gottes, in: LMV 19 (1907), S. 25.
—, Die Schöpfung des Menschen, in: LMV 19 (1907), S. 37.
—, Friede auf Erden, in: LMV 19 (1907), S. 45.
—, In treuer Hut, in: LMV 21 (1909), S. 17.
—, Unsere Erlösung, in: LMV 21 (1909), S. 5.
Fr. Raeder, Zu Epiphanias 1914. An die Freunde der Hermannsburger Mission, Hermannsburg 1913.
Julius Richter, Die heimatliche Missionsarbeit in England und Deutschland, in: AMZ 25 (1898), S. 261–277.
E. Rollfs (Hg.), Werde Licht! Elf Epiphanias- und Missionsfestpredigten, Göttingen 1908.
Chr. Schomerus, Die allgemeine Hannoversche Missionskonferenz in Göttingen am 3. Juni 1913, in: Hermannsburger Missionsblatt 60 (1913), S. 242–244.
—, 1890–1915. 25 Jahre Hermannsburger Missionsgeschichte. Festschrift zum 25jährigen Amtsjubiläum des Missionsdirektors Pastor D. theol. Georg Haccius, Hermannsburg 1915.

August Wilhelm Schreiber, Die Organisation der heimatlichen Missionsgemeinde, in: AMZ 17 (1890), S. 145–153.

Johannes Schröder, Handel und Mission. Vortrag gehalten im Laien-Missionsbund zu Berlin, Bremen 1909.

C. Schomerus, Die allgemeine Hannoversche Missionskonferenz in Göttingen am 3. Juni 1913, in: Hermannsburger Missionsblatt 60 (1913), S. 242–244.

Hans von Schubert, Aufgaben und Aussichten der evangelischen Mission und die Verantwortung der lutherischen Kirche. Eine Umschau und ein Weckruf an der Wende des Jahrhunderts. Vortrag gehalten auf der dritten schleswig-holsteinischen Missions-Conferenz zu Schleswig am 25. Oktober 1899, Schleswig 1900.

von Schwartz, Politik und Mission, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1905), S. 561–562.

F. Stier, Ein Wort über die Verbreitung von Missionsschriften. Vortrag auf der Missionskonferenz in Halle, in: AMZ 8 (1881), S. 171–176.

Paul Tschackert, Die Mission. Vereinssache oder Aufgabe der Kirche?, Leipzig 1897.

W., Epiphanias, in: HMV 2 (1890), S. 1.

—, Laetare, in: HMV 2 (1890), S. 9.

—, Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Joh. 20, 21, in: HMV 3 (1891), S. 25.

—, Wir können nichts wider die Wahrheit. 2. Kor. 13, 8, in: HMV 3 (1891), S. 37.

Gustav Warneck, Amulette, in: HM 2 (1890), S. 8.

—, Dic cur hic? Unser Programm, in: AMZ 1 (1874), S. 1–10.

—, Die Rückwirkungen der Heidenmission auf das religiöse Leben der Heimat, in: AMZ 8 (1881), S. 145–170.

—, Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für Lehrer, Berlin 1889.

—, Die Pflichten des Evang. Bundes in Sachen der evang. Mission. Vortrag gehalten bei der 4. Generalversammlung des Evang. Bundes in Stuttgart am Donnerstag, 25. September 1890, Leipzig 1890.

—, Nachwort des Herausgebers zum Artikel von A. W. Schreiber, Die Organisation der heimatlichen Missionsgemeinde, in: AMZ 17 (1890), S. 155–158.

—, Afrikanische Baukunst, in: HMV 3 (1891), S. 47–48.

—, Pflanzung und Pflege des Missionslebens in Gemeinde und Schule, Gütersloh 1892.

—, Zwei Anträge der sächsischen Provinzial-Missionskonferenz betreffend die volkstümliche Missionsliteratur, in: Allgemeine Missionszeitschrift 21 (1894), S. 113–115.

—, Der Anteil des evangelischen Deutschlands an dem Werke der Weltchristianisierung, in: AMZ 23 (1896), S. 3–10.

—, Wie erhalten wir missionslebendige Gemeinden? Vortrag auf der Missionskonferenz in Kulmbach, in: Evangelisch-lutherisches Missionsblatt (1900), 10, S. 241–244.

—, Die christliche Mission und die überseeische Politik. Vortrag auf der Missionskonferenz der Prov. Sachsen am 12. Februar 1901 zu Halle, Berlin 1901.
—, Das Missionsgebet, in: AMZ 32 (1905), S. 305–320.
H. Wbg., Dein Name werde geheiligt! Matth. 6, 9, in: HMV 8 (1896), S. 9.
—, Freut euch in dem Herrn allewege! Phil. 4,4, in: HMV 5 (1893), S. 9.
—, Meinen Frieden gebe ich euch. Joh. 14, 27, in: HMV 5 (1893), S. 13.
—, Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht gemein, in: HMV 6 (1894), S. 25.
—, Unser Vater im Himmel, in: HMV 8 (1896), S. 5.
Wilhelm Wendebourg, Tijo Soga, ein Kaffernpastor, in: HMV 2 (1890), S. 1–4.
—, Die Missionskonferenz zu Hannover, in: HM 15 (1894), S. 25–28.
—, Neueste Nachrichten von der Kilimandscharo-Mission, in: HMV 6 (1894), S. 25–28.
—, An die Leser, in: HM 16 (1895), S. 49.
—, Die freie Mission. Ein Werk der Kirche. Vortrag gehalten auf den Missionskonferenzen in Lehrte am 4. Mai und in Wunstorf am 5. Mai 1898, Hannover 1898.
—, Des Hannoverschen Missionsblattes Zukunft, in: HPK 27 (1899), S. 275–279.
—, Bedenken gegen typische Missionserzählungen, in: AMZ 27 (1900), S. 486–493.
—, Ein Rückblick auf fünfundzwanzig Jahre des Hannov. Missionsblatts (Schluß), in: HM 25 (1904), S. 19–21.
—, Louis Harms als Missionsmann. Missionsgedanken und Missionstaten des Begründers der Hermannsburger Mission, Hermannsburg 1910.
Martin Weishaupt, Unsere literarischen Werbemittel, in: Paul (Hg.), Die Leipziger Mission. Daheim und draußen, Leipzig 1914, S. 72–91.
H. Wg., Geben ist seliger denn Nehmen. Apostelgeschichte, in: LMV 16 (1904), S. 41.
—, Gott hat Sich selbst nicht unbezeuget gelassen. Apostelgeschichte 14,17, in: HMV 6 (1894), S. 29.
—, Ich habe ein groß Volk in dieser Stadt, in: HMV 6 (1894), S. 37.
—, Komm hernieder und hilf uns! Apostelgeschichte 16, 9, in: HMV 6 (1894), S. 33.
E. F. Wyneken, Zur Organisierung der Missionsgemeinde, in: HPK 17 (1889), S. 17–18.
—, Hannoversche Chronik. Hannoversches Missions-Volksblatt, in: HS 23 (1890), S. 130.
H. Wyneken, Nachrichten. Göttinger Missionsverein, in: HM 11 (1890), S. 63.

Sekundärliteratur

Thorsten Altena, »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«, zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster 2003.

Bernard Arens S.J., Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte, Freiburg 1922.

Christopher A. Bayly, Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914, Frankfurt a. M./New York 2006.

Klaus J. Bade, Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit: Revolution, Depression, Expansion, Freiburg 1975.

—, Einführung: Imperialismus und Kolonialmission: das kaiserliche Deutschland und sein koloniales Imperium, in: ders. (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 1–28.

Terry Barringer, Why are missionary Periodicals [not] so boring? The Missionary Periodicals Database Project, in: African Research & Documentation 84 (2000), S. 33–46.

—, What Mrs. Jellyby Might Have Read – Missionary Periodicals: A Neglected Source, in: Victorian Periodicals Review 37 (2004), 4, S. 47–74.

—, Art. Journals, in: Jonathan Bonk (Hg.), Encyclopedia of Missions and Missionaries, New York/London 2007, S. 209–212.

Marianne Bechhaus-Gerst/Sunna Gieseke (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. u. a. 2006.

Frank Becker, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche, Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2001, S. 389–418.

Rainer Bendel, Liturgie, Predigt und Gebet, in: ders./Peter Dinzelbacher (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Paderborn 2007, Bd. 5: 1750–1900, S. 133–157.

Elfi Bendikat, Organisierte Kolonialbewegung in der Bismarck-Ära, Heidelberg 1984.

Sybille Beuriedl, Impulse der geographischen Raumtheorie für eine raum- und maßstabskritische Diskursforschung, in: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hg.), Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielfeld 2008, S. 219–231, S. 220–221.

Pierre Bourdieu/Roger Chartier, La lecture, une practique culturelle (Gesprächsaufzeichnung), in: Roger Chartier (Hg.), Practiques de la lecture*,* Marseille 1985, S. 221–222.

Wolfgang A. Bienert, Theodor Harms als Leiter der Hermannsburger Mission, in: Reinhard Müller (Hg.), Aus der Heide in die Welt. Vom Ursprung und Wir-

kungen der Erweckung in Hermannsburg. Referate aus Louis-Harms-Symposien 1978–1986, Hermannsburg 1988, S. 112–136.

—, Die Gemeinde als Trägerin der Mission. Lutherische Mission in Hermannsburg, in: Volker Stolle (Hg.), Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der lutherischen Kirchenmission (Black Mara Mission), Münster 1993, S. 20–35.

—, Georg Haccius als Missionshistoriker, in: Reinhart Müller (Hg.), Georg Haccius. Leben und Werk: Referate des Ludwig-Harms-Symposion, 1990, Erlangen, Hermannsburg 1993, S. 21–29.

Olaf Blaschke, Der Dämon des Konfessionalismus. Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 – ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–69.

— *(Hg.)*, Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 – ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

—/*Frank-Michael Kuhlemann*, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 7–56.

Artur Bogner, Zur Entwicklung der Berliner Missionsgesellschaft als Bürokratisierungsprozess, in: ders./Bernd Holtwick/Hartmut Tyrell, Weltmission als religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 313–354.

Friedrich Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955.

Wolfgang Brandes, Friederike Fricke: Von Fallingbostel nach Göttingen. Hinweise auf eine vergessene Verfasserin von erbaulicher Unterhaltungsliteratur und theologisch-historischen Untersuchungen, in: Maik Lehmberg (Hg.), Sprache, Sprechen, Sprichwörter. Festschrift für Dieter Stellmacher zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2004, S. 55–65.

Susanne Burghartz, Historische Anthropologie/Mikrogeschichte, in: Joachim Eibach/Günther Lottes, Kompass der Geschichtswissenschaft, Göttingen [2]2006, S. 206–218.

John P. Burris, Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 1814–1893, Charlottesville/London 2001.

Hilary Mary Carey, God's Empire. Religion and Colonialism in the British World, c. 1801–1908, Cambridge 2011.

Roger Chartier, Texts Printing, Readings, in: Lynn Hunt (Hg.), The New Cultural History, Berkeley 1989*,* S. 154–175.

Roger Chickering, We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League. 1886-1914, Boston 1984.

— (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2002.

Sebastian Conrad, »Eingeborenenpolitik« in Kolonie und Metropole. »Erziehung zur Arbeit« in Ostafrika und Ostwestfalen, in: ders./Jürgen Osterhammel (Hg.), Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914, Göttingen 2004, S. 107–128.

—/*Shalini Randeria,* Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: dies. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 9–49.

John Comaroff/Jean Comaroff, Of Revelation and Revolution. 2 Bde., Chicago 1991/1997.

Martin Cordes, Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesen in Göttingen und zur Theologie Friedrich Lückes, Göttingen 1982.

Jeffrey Cox, The British Missionary Enterprise since 1700, New York 2008.

Lars Deile, Feste – eine Definition, in: Michael Maurer (Hg.), Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 1–19.

Anette Dietrich, Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von »Rasse« und »Geschlecht« im deutschen Kolonialismus, Bielefeld 2007.

Tobias Dietrich, Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2004.

Jörg Döring/Tristan Thielmann, Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen, S. 8–45.

— (Hg.), Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008.

Andreas E. Eckl, Ora et labora. Katholische Missionsfotografie aus den afrikanischen Kolonien, in: Marianne Bechhaus-Gerst/Sunna Gieseke (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt a. M. u. a. 2006, S. 231–249.

Tobias Eiselen, »Zur Erziehung einer zuverlässigen, wohldisziplinierten Streiterschar für den Missionskrieg. Basler Missionarsausbildung im 19. Jahrhundert, in: Werner Ustorf (Hg.), Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft, Bremen 1996, S. 47–120.

Geoff Eley, Imperial Imaginary, Colonial Effect: Writing the Colony and the Metropole Together, in: Catherine Hall/Keith McClelland (Hg.), Race, Nation and Empire. Making Histories, 1750 to Present, Manchester 2010, S. 217–236.

Gerald Faschingeder, Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie, in: HA 10 (2002), S. 1–30.

Matthias Fiedler, Zwischen Abenteuer, Wissenschaft und Kolonialismus. Der deutsche Afrikadiskurs im 18. und 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2005.

Rüdiger Fikentscher (Hg.), Fest- und Feiertagskulturen in Europa, Halle (Saale) 2007.
—, Kultur ohne Feste? Unvorstellbar!, in: ders. (Hg.), Fest- und Feiertagskulturen in Europa, Halle (Saale) 2007, S. 9–15.
Ole Fischer, »Religion und Männlichkeit in der Moderne. Neue interdisziplinäre und transnationale Forschungsperspektiven (18. bis 20. Jahrhundert)«, 14.09.2011-16.09.2011, Jena, in: H-Soz-u-Kult, 29.11.2011, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id =3922 [zuletzt eingesehen: 1.12.11].
Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.
Martin Friedrich, Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 – ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 95–112.
Winfried Gebhardt, Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung, Frankfurt a. M. u. a. 1987.
Karin E. Gedge, Without Benefit of Clergy. Women and the Pastoral Relationship in Nineteenth-Century American Culture, New York 2003.
Carlo Ginzburg, Micro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: HA 1 (1993), S. 169–192.
Albert Gouaffo, Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext. Das Beispiel Kamerun – Deutschland (1884–1919), Würzburg 2007.
Chris Gordon/Chantal Knowles, Collecting Colonialism. Material Culture and Colonial Change, Oxford/New York 2001.
Friedrich Wilhelm Graf/Hans Martin Müller (Hg.), Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996.
Axel Grießmer, Massenverbände und Massenparteien im wilhelminischen Reich. Zum Wandel der Wahlkultur 1903–1912, Düsseldorf 2000.
Horst Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982.
—, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992.
—, Deutsche Missionsgesellschaften auf dem Weg zur Kolonialmission, in: Klaus J. Bade, Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 68–102.
Rebekka Habermas, Weibliche Religiosität oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums, Göttingen 1994, S. 125–148.
—, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: HZ 287 (2008), S. 629–679.

—, Auf der Suche nach dem Bürgertum im Niedersachsen des 19. Jahrhunderts. Erkundungen von Bremen bis Togo, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 82 (2010), S. 1–26.

—, Mission und kulturelle Globalisierung, in: GG 36 (2010), S. 257–284.

—, Piety, Power, and Powerlessness: Religion and Religious Groups in Germany, 1870–1945, in: Helmut Walser Smith (Hg.), The Oxford Handbook of Modern German History, Oxford/New York 2011, S. 453–480.

Catherine Hall, Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830–1867, Cambridge 2002.

—, Introduction: Thinking the Poctcolonial, Thinking the Empire, in: dies. (Hg.), Cultures of Empire. Colonizers in Britain and the Empire in Nineteenth and Twentieth Centuries. A Reader, Manchester 2000, S. 1–36.

—/*Sonya Rose*, Introduction: Beeing at Home with the Empire, in: dies. (Hg.), At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World, Cambridge 2006, S. 1–31.

Patrick Harries, Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa, Oxford 2007.

Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M./New York 2001.

Julia Hauser, An Island Washed by the Crashing Waves of the Ocean? The Kaiserswerth Deaconesses' Contribution to Female Education in Late Ottoman Beirut, Univ.-Diss Göttingen 2012.

Andreas Heil, Protestantische Missionsvereine und bayerischer Staat im 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Weiß u. a. (Hg.), Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert, S. 89–111.

Manfred Hettling/Paul Nolte, Bürgerliche Feste als symbolische Politik im 19. Jahrhundert, in: dies. (Hg.), Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 7–36.

Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.), Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche, Berlin 2000.

Lucian Hölscher/Ursula Männich-Polenz, Die Sozialstruktur der Kirchengemeinde Hannover im 19. Jahrhundert. Eine statistische Analyse, in: JbNKg 88 (1990), S. 159–211.

Lucian Hölscher, »Weibliche Religiosität?« Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: Margret Kraul/Christoph Lüth (Hg.), Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung, Weinheim 1996, S. 45–62.

—, Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Bd. 1: Norden, Berlin/New York 2001.

—, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.

—, Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz, in: ders. (Hg.), Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007, S. 11–52.

—,The Religious Divide: Piety in Nineteenth-Century Germany, in: Helmut Walser Smith, Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1900–1914, Oxford/New York 2001, S. 33–47.

Bernd Holtwick, Licht und Schatten. Begründung und Zielsetzung des protestantischen missionarischen Aufbruchs im frühen 19. Jahrhundert, in: ders./Artur Bogner/Hartmut Tyrell (Hg.), Weltmission und religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 225–248.

Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.

Siegfried Jäger, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: Reiner Keller u. a. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse Band 1: Theorien und Methoden, Opladen [2]2006, S. 83–114.

Oliver Janz, Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Frank-Michael Kuhlemann/Olaf Blaschke (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 382–406.

Paul Jenkins, Was ist eine Missionsgesellschaft, in: Wilfried Wagner (Hg.), Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen, Münster/Hamburg 1994, S. 441–454.

Anna Johnston, Missionary Writing and Empire, 1800–1860, Cambridge 2003.

—, British Missionary Publishing, Missionary Celebrity, and Empire, in: Nineteenth Century Prose 32 (2005), 2, S. 32–47.

Manfred Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh 1991.

Jochen-Christoph Kaiser, Der Verbandsprotestantismus als Problem der neueren Forschung, in: JHF 13 (1987), S. 46–51.

—, Evangelisches Vereinswesen, in: [4]RGG, Bd. 8, Sp. 958–961.

—, Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Bd. 2: Religiöse Kulturen der Moderne, Gütersloh 1996, S. 257–289.

Werner Klän, Die Fortentwicklung des Missionsimpulses der Erweckung unter den Bedingungen konfessioneller Kirchenbildung, in: Volker Stolle (Hg.), Kirchenmission nach lutherischem Verständnis. Vorträge zum 100jährigen Jubiläum der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission), Münster 1993, S. 5–20.

Thoralf Klein, Mission und Kolonialismus – Mission als Kolonialismus. Anmerkungen zu einer Wahlverwandtschaft, in: Claudia Kraft/Alf Lüdtke/Jürgen Martschukat (Hg.), Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen, Frankfurt a. M./New York 2010, S. 142–161.

Frank-Michael Kuhlemann, Religion, Bildung und bürgerliche Kommunikation. Zur Vergesellschaftung evangelischer Pfarrer und des protestantischen Bürgertums in Baden 1860–1918, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge, Göttingen 1994, S. 149–170.

—, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2001.

Birte Kundrus, Die Kolonien – »Kinder des Gefühls und der Phantasie«, in: dies. (Hg.), Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus, Frankfurt a. M./New York 2003, S. 7–18.

—, Blinde Flecken. Das deutsche Reich und seine Kolonien in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: Karen Hagemann/Jean H. Quataert (Hg.), Geschichte und Geschlechter. Revisionen der neueren deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2008, S. 130–154.

Astrid Kusser, Visueller Kolonialismus. Eigensinniges »Material«: Visuelle Präsentation einer kolonialen Welt und ihre ambivalenten Effekte, in: Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.), Kolonialismus hierzulande. Eine Spurensuche in Deutschland, Erfurt 2007, S. 309–316.

Hans-Jürgen Lange, »Sein Lob tön' im Posaunenschalle«- Die Geschichte der Posaunenchorarbeit in der Hannoverschen Landeskirche, Münster 1999.

Henri Lefebvre, Die Produktion des Raums, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M., S. 330–342.

Hartmut Lehmann, Albrecht Ritschls »Geschichte des Pietismus. Zur Entstehung und zur Konzeption eines historiographischen Jahrhundertwerks, in: ders. (Hg.) Religiöse Erweckung in gottferner Zeit. Studien zur Pietismusforschung, Göttingen 2010, S. 101–119.

Gertrud Lehnert, Raum und Gefühl, in: dies. (Hg.), Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung, Bielefeld 2011, S. 9–25.

Volker Leppin, Theologische Ansätze einer Theorie des Festes, in: Michael Maurer (Hg.), Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 81–93.

M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Gerhard A. Ritter (Hg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln 1973, S. 56–80.

Heike Liebau/Ulrich van der Heyden (Hg.), Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996.

Alf Lüdtke, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie, in: Hans-Jürgen Goertz, Geschichte. Ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 628–650.

Peter Lundgreen (Hg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997), Göttingen 2000.

John M. MacKenzie, Irish, Scottisch, Welsh and Englisch Worlds? The Historiography of a Four-Nations Approach to the History of the British Empire, in: Catherine Hall/Keith McClelland (Hg.), Race, Nation and Empire. Making Histories, 1750 to Present, Manchester 2010, S. 133–153.

Rainer Marbach, Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche, Göttingen 1978.

Werner Marquardt, Arbeiterbewegung und evangelische Kirchengemeinde im wilhelminischen Deutschland. Kirchstuhlfrage und Kirchenvorstandswahlen in Groß Lengden bei Göttingen, Göttingen 1985.

Wolfgang Marx, Der sakrale Raum als öffentlicher Raum. Elemente einer Ästhetik der Raumgestaltung, in: Rainer Bürgerl (Hg.), Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995, S. 25–38.

Michael Maurer, Feste und Feiern als Historischer Forschungsgegenstand, in: HZ 253 (1991), S. 101–130.

— (Hg.), Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, Köln/Weimar/Wien 2004.

Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 134–156.

—, Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914, London/New York 1996.

Relinde Meiwes, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2000.

Jon Miller, The Social Control of Religious Zeal. A Study for Organizational Contradictions, New Brunswick/N.J. 1994.

Beate von Miquel, Protestantische Publizistik im Aufbruch. Die Pressearbeit in der Hannoverschen Landeskirche 1850–1914, Hannover 2003.

Timothy Mitchell, Die Welt als Ausstellung, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 148–176.

Josef Mooser, Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich, in: Frank-Michael Kuhlemann/Olaf Blaschke (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 59–92.

Niels-Peter Moritzen, —, Koloniale Konzepte der protestantischen Mission, in: Klaus J. Bade (Hg.), Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium, Wiesbaden 1982, S. 51–67.

—, Werkzeug Gottes in der Welt. Leipziger Mission 1836 – 1936 – 1986, Erlangen 1986.

Hans Martin Müller, Geschichtsbewußtsein im deutschen Luthertum um 1900, in: JbNKG 93 (1995), S. 169–178.

Armin Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreiches. Der Evangelische Bund 1886–1914, Gütersloh 1998.

Nyamankank Mushila, Ideologische und theologische Voraussetzungen der Mission im 19. Jahrhundert, in: Werner Ustorf, Mission im Kontext. Beiträge zur Sozialgeschichte der Norddeutschen Missionsgesellschaft im 19. Jahrhundert, Bremen 1986, S. 34–46.

Thomas Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Hartmut Boockmann u. a. (Hg.), Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland, Göttingen 1972, S. 1–45.

Geoffrey A. Oddie, Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900, New Dehli/Thousand Oaks/London 2006.

Krista O'Donnell, Home, Nation, Empire. Domestic Germanness and Colonial Citizenship, in: dies./Renate Bridenthal/Nancy Reagin (Hg.), The Heimat Abroad. The Boundaries of Germanness, Ann Arbor, Mich. 2005, S. 40–57.

Jürgen Osterhammel, »The Great Work of Uplifting Mankind«. Zivilisierungsmission und Moderne, in: ders./Boris Barth (Hg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 363–426.

—, Die Verwandlung der Welt, Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009.

Henning Pahl, Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, Berlin 2006.

Derek R. Peterson, Gambling with God: Rethinking Religion in Colonial Central Kenya, in: ders./Darren R. Walhof (Hg.), The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History, New Brunswick/New Yersey/London 2002, S. 37–58.

Margrit Pernau, Transnationale Geschichte, Göttingen 2011.

Michael Perraudin/Jürgen Zimmerer (Hg.), German Colonialism and National Identity, New York 2011.

Daniel Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007.

Andrew Porter, Christentum, Kontext und Ideologie. Die Uneindeutigkeit der »Zivilisierungsmission« im Großbritannien des 19. Jahrhunderts, in: Boris Barth/Jürgen Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmission. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005, S. 125–147.

—, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester 2004.

Bernhard Porter, The Absent-Minded Imperialists. Empire, Society and Culture, Oxford 2004.

Alexandra Przyrembel, Verbote und Geheimnisse. Das Tabu und die Genese der europäischen Moderne, Frankfurt a. M. 2011.

Dietmar von Reeken, Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus, 1849-1914, Gütersloh 1999.

Karl Rennstich, Mission – Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Geschichte des Pietismus. Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 308–319.

Kirsten Rüther, The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversion and the Development of a Christian Culture in the Transvaal, Münster 2001.

—, Afrikaberichterstattung im Hermannsburger Missionsblatt. Reglementierung der Zugänge zur Öffentlichkeit, in: Holger Böning/Peter Albrecht (Hg.), Historische Presse und ihre Leser – Studien zu Zeitungen und Zeitschriften, Intelligenzblättern und Kalendern in Nordwestdeutschland, Bremen 2004, S. 309–336.

H. Rzepkowski, Art. Missionsfest, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 283–289.

Edward Said, Orientalism, New York 1978.

Wieland Sachse, Göttingen im 18. und 19. Jahrhundert. Zur Bevölkerungs- und Sozialstruktur einer deutschen Universitätsstadt, Göttingen 1987.

Adelheid von Saldern, Vom Einwohner zum Bürger. Zur Emanzipation der städtischen Unterschicht Göttingens 1890–1922. Eine sozial- und kommunalhistorische Untersuchung, Berlin 1973.

—, Göttingen im Kaiserreich, in: Rudolf von Thadden/Günter J. Trittel, Göttingen. Geschichte einer Universitätsstadt. Bd. 3: Von der preußischen Mittelstadt zur südniedersächsischen Großstadt 1866–1989, Göttingen 1999, S. 5–62.

Philipp Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, in: ders., Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt a. M. 2003, S. 10–60.

Uta Schäfer-Richter, Industrialisierung und gesellschaftlicher Wandel in der Region. Ein Beispiel: die Vorortgemeinde Weende bei Göttingen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Diss., Hannover 2001.

Ute Schaffers, An-Ordnungen. Formen und Funktionen der Konstruktion von Fremde im kolonialen Afrika-Diskurs, in: Ingo H. Warnke (Hg.), Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte der nationalen Kommunikation 1884–1919, Berlin/New York 2009, S. 146–166.

Gunther Schendel, Die Missionsanstalt Hermannsburg und der Nationalsozialismus. Der Weg einer lutherischen Milieuinstitution zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit, Berlin/Münster 2008.

Wolfgang Schieder, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 11–29.

Horst Dietrich Schlemm (Hg.), Über 200 Posaunenchöre von 1735 bis 1883, Gütersloh 1994.

Jürgen Schlumbohm, Mikrogeschichte – Makrogeschichte: Zur Eröffnung einer Debatte, in: ders. (Hg.), Mikrogeschichte – Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel, Göttingen, 1998, S. 7–32.

Heinz Schneppen, Der Helgoland-Sansibar-Vertrag von 1890, in: Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.), Kolonialismus hierzulande. Eine Spurensuche in Deutschland, Erfurt 2007, S. 185–189.

Harald Schroeter-Wittke, Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 2010.

Maria-Theresia Schwarz, »Je weniger Afrika, desto besser.« Die deutsche Kolonialkritik am Ende des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. u. a. 1998.

Markus Seemann, Kolonialismus in der Heimat. Kolonialbewegung, Kolonialpolitik und Kolonialkultur in Bayern 1882–1943, Berlin 2011.

Helmut Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton 1995.

—/*Christopher Clark,* The Fate of Nathan, in: Helmut Walser Smith, Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914, Oxford/New York 2001, S. 3–29.

Ira Spieker, Bürgerliche Mädchen im 19. Jahrhundert. Erziehung und Bildung in Göttingen 1806–1866, Göttingen 1990.

Barbara Stambolis, Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert: Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich, Paderborn 2000.

—, Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, in: GG 27 (2001), S. 240–273.

Brian Stanley, The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Leicester 1990.

Ann Laura Stoler/Frederick Cooper, Beetween Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda, in: dies. (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley 2001, S. 1–56.

O. Strecker, Geschichte der Posaunenvereine in der Hannoverschen lutherischen Landeskirche in ihren ersten 50 Jahren, Hannover o. J.

Wolfgang Struck, Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik, Göttingen 2010.

Martin Tamcke, Die Missionsanstalt Hermannsburg in Deutschland bis 1959, in: Ernst-August Lüdemann (Hg.), Vision: Gemeinde weltweit. 150 Jahre Hermannsburger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen, Hermannsburg 2000, S. 33–126.

Andrew Thompson, The Empire Strikes Back? The Impact of Imperialism on Britain from the Mid-Nineteenth-Century England, Stanford 1999.

Susan Thorne, Congregational Missions and the Making of an Imperial Cultural in Nineteenth-Century England, Stanford 1999.

—, »The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable«. Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain, in: Frederick Cooper/Ann Laura Stoler (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley 2001, S. 238–262.

—, Religion and Empire at Home, in: Catherine Hall/Sonya O. Rose (Hg.), At Home with the Empire. Metropolitan Culture and the Imperial World, Cambridge/New York 2006, S. 143–165.

Hartmut Tyrell, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisation, in: ders./Artur Bogner/Bernd Holtwick (Hg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 13–136.

Gerhard Uhlhorn, Hannoversche Kirchengeschichte in übersichtlicher Darstellung. [Neudruck der Ausgabe von 1902], Göttingen 1988.

Werner Ustorf, Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird entdeckt, in: Heike Liebau/Ulrich van der Heyden (Hg.), Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996, S. 19–37.

—, Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Constructions of »Self« and »Other« in a Global World 1789–2010, Göttingen 2010, S. 76–77.

Kevin Waird, Art. Revival, in: Jonathan J. Bonk (Hg.), Encyclopedia of Mission and Missionaries, New York/London 2007, S. 382–384.

Walgenbach, Zwischen Selbstaffirmation und Distinktion. Weiße Identität, Geschlecht und Klasse in der Zeitschrift Kolonie und Heimat, in: Carsten Winter/Andreas Hepp/Tanja Thomas (Hg.), Medienidentitäten. Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur, Köln 2003, S. 136–152.

Hans Günter Waubke, Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1998.

Traudel Weber-Reich, »Um die Lage der hiesigen notleidigen Classe zu verbessern.« Der Frauenverein zu Göttingen von 1840 bis 1956, Göttingen 1993.

Thorsten Wehber, Zwischen Hannover und Preußen. Politische Parteien in Göttingen 1860–1890, Göttingen 1995.

Siegfried Weichlein, Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas, in: Frank-Michael Kuhlemann/Olaf Blaschke (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 193–232.

— The Missionary Movement and the Catholic Revival in Germany before 1848, in: David Lunginbühl u. a. (Hg.), Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2012, S. 263–276.

Albrecht Weisker, Expertenvertrauen gegen Zukunftsangst. Zur Risikowahrnehmung der Kernenergie, in: Ute Frevert (Hg.), Vertauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003, S. 394–421.

Barbara Welter, The Feminization of American Religion: 1800–1860, in: Mary S. Hartmann/Losi Banner (Hg.), Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Woman, New York 1976, S. 137–157.

Karolin Wetjen, Tagungsbericht Missionarinnen und Missionare als Akteure der Transformation und des Transfers. Außereuropäische Kontaktzonen und ihre europäischen Resonanzräume, 1860–1940. 29.09.2011–01.10.2011, Göttingen, in: H-Soz-u-Kult, 12.11.2011, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3888 <6.3.2013>.

Lora Wildenthal, Rasse und Kultur. Frauenorganisationen in der deutschen Kolonialbewegung des Kaiserreichs, in: Birte Kundrus (Hg.), Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus, Frankfurt a. M./New York 2003, S. 202–219.

Kathleen Wilson, Introduction: Histories, Empires, Modernities, in: dies. (Hg.), A New Imperial History. Culture, Identity, and Modernity in Britain and the Empire, 1660–1840, Cambridge 2004, S. 1–27.

Eberhard Winkler, Feste evangelisch feiern – Quellen und Eigenart einer evangelischen Festkultur, in: Rüdiger Fikentscher (Hg.), Fest- und Feiertagskulturen in Europa, Halle (Saale) 2007, S. 48–54.

Timothy Yates, Art. Mission Conferences, in: Jonathan Bonk (Hg.), Encyclopedia of Missions and Missionaries, New York/London 2007, S. 256–259.

Susanne Zantop, Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770–1870, Durham/London 1997.

Joachim Zeller, Weisse Blicke – Schwarze Körper. Afrikaner im Spiegel westlicher Alltagskultur: Bilder aus der Sammlung Peter Weiss, Erfurt 2010.

Benjamin Ziemann, Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Archiv für Sozialgeschichte 47 (2007), S. 485–508.

Dank

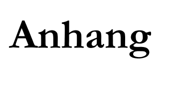
Die vorliegende Arbeit wurde im März 2012 als Masterarbeit im Fach Geschichte von der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen. Bis auf wenige Korrekturen und Ergänzungen blieb der Text unverändert.

Rebekka Habermas hat mich während meines Studiums und dieser Arbeit als Lehrerin und Betreuerin unterstützt. Für alles, was ich bei ihr gelernt habe, schulde ich ihr größten Dank. Stefan Haas danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens.

Wie jede historische Arbeit konnte auch diese nicht ohne die hilfreichen Hinweise von Archivaren entstehen. Ich danke Mechthild Weß (Kreiskirchenarchiv Göttingen), Karl-Heinz Grotjahn (Landeskirchliches Archiv Hannover), Jürgen Gröschl (Franckesche Stiftungen, Halle), Rainer Allmann (ELMHermannsburg), sowie den Mitarbeitern der Lesesaaltheke der SUB Göttingen.

Viel Unterstützung habe ich von Freunden und Kollegen erfahren. Stellvertretend seien hier Nicolas Bilo, Johannes Steinkraus, Tobias Mertke und vor allem Friederike Grunewaldt genannt, mit der mich eine wunderbare Freundschaft verbindet und der ich ein hervorragendes Korrektorat verdanke.

Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat mich während meines Studiums gefördert. Ohne die Unterstützung und den Zuspruch meiner Familie und besonders meines Mannes wäre diese Arbeit jedoch nicht zustande gekommen. Meiner Mutter sei dieses Buch gewidmet.



Anhang

Missionsaktivitäten Inspektion Göttingen								
Inspektionen	Missionsfeste in den Jahren	Konfirmanden in den Jahren	Missionsstunden in den Jahren	Missionsbüchsen in den Jahren	SuS in den Jahren	Sammlungen in den Jahren	Sammlungen unter den Mitgliedern d. Missionsvereins in den Jahren	Missionare in de Jahren
Stadt	1890 1892 1894 1896 1898 1900 1902 1904 1906 1908 1910 1912 1914				1895 1897	1891 1894 1895 1896 1897 1899 1901 1902 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914	1898 1903 1904	
St. Albani			1890 1892 1894 1895 1897	1890 1891 1892 1897 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913				
St. Johannis		1890 1903 1906 1914						
St. Jakobi		1890 1893		1894 1895 1896 1897 1898 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1910 1911 1912 1913				
Reinholdstift			1901 1902 1903 1904 1905 1907 1908	1906 1910 1911 1914				

Missionsaktivitäten Inspektion Göttingen 1 (Teil I)								
Erbsen	1897 1906 1908 1910 1912		1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913. 1914	1892 1903 1905 1907 1912 1913. 1914	1891 1899			
Emmenhausen	1900							
Nikolausberg	1897							
Elliehausen	1890	1904 1905 1907. 1910			1912 1913 1914			
Adelebsen	1901 1913 1914	1899 1900 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914	1892 1893 1895 1896 1897 1898 1899 1900 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913			1912 1913 1914		
Grone	1895	1898	1891 1894 1895 1896 1896 1897 1898 1899 1900 1901 1903 1904 1905 1910 1913. 1914	1897 1898 1899 1900 1901 1905	1890 1891 1893 1895 1898			1910 1913
Lenglern- Holtensen	1898 1905		1896 1897 1898 1899 1900 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1909	1902 1903 1904 1905 1906 . 1907 1908 1909	1891 1898			1909

Missionsaktivitäten Inspektion Göttingen 1 (Teil II)								
Nörten	1899 1900 1910 1912		1899		1899 1901 1902 1903 1904			
Parensen	1904	1898 1899 1902 1905 1906 1907 1908 1910 1911 1912			1897 1898 1899 1900 1902 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912. 1913 1914			
Rosdorf	1898	1890 1894 1895 1897 1898 1900 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1911 1912 1913	1894 1895 1896 1898 1900 1901 1903 1904 1905 1907 1911 1912 1913		1890 1895 1897 1898 1900 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1911 1912 1913			
Weende			1912					

Missionsaktivitäten Inspektion Göttingen 2								
Ebergötzen	1897							
Bischausen	1913	1890 1892 1902	1901 1902 1904					
Bremke				1897				
Diemarden	1894 1905	1894 1895 1897 1899 1900 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914	1897 1899 1900 1901 1902 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914	1895 1897 1899 1900	1911			1912
Geismar	1902		1894 1896 1897 1898 1900 1901 1904 1905 1906 1908 1909 1910 1911 1912. 1914	1901				
Kerstlingerode		1894 1895 1898						
Beyenrode		1894 1895 1897						
Roringen		1913	1901 1902 1903 1904 1905 1907 1908 1910 1911 1912 1913 1914					
Rittmarshausen		1894 1895 1897						
Waake	1906	1898	1908 1911 1912	1899 1903 1904				1912
Gr. Lengden	1893 1902							
Landolfshausen	1903		1902 1910	1909. 1911 1912 1913 1914				1912
Herberhausen	1910 1913							
Gelliehausen		1913	1912					1912

Missionsaktivitäten Inspektion Göttingen 3								
Kl. Schneen					1909 1910			
Gr. Schneen	1890 1892 1896 1898 1907				1903 1904 1905 1906 1907 1908 1914			1907
Ballenhausen		1892	1904 1905 1906 1910	1905 1906 1907 1908				
Obernjesa		1892 1893 1894	1910	1908 1909 1914				
Niedernjesa	1909	1913 1914		1904 1905 1906 1907 1908 1909 1913 1914	1894 1895 1900 1902 1904			
Reiffenhausen	1895 1908 1910	1902 1909 1910 1913 1914	1902 1905 1908 1910	1900 1902 1905 1908 1909 1910 1913 1914	1903			
Sieboldshausen					1901 1902 1903 1904 1905			

Spendeneinnahmen								
	gesamter Misisonsverein			gesamter Kirchenkreis Göttingen	Stadt Göttingen	Göttingen I	Göttingen II	Göttingen III
Jahr	Summe	Besondere	Kollekten	Summe	Summe	Summe	Summe	Summe
1890	4225,89	2684,04	1541,85	1085,69	685,37	231,21	77,37	91,74
1891	3420,08	2316,02	1104,06	815,89	434,83	277,29	79,77	24
1892	3444,8	1484,21	1960,59	860,97	502,38	181,72	77,28	99,59
1893	3545,16	2464,85	1080,31	684,18	260	229,78	156,14	38,26
1894	4259,46	2923,89	1335,57	1173,52	583,06	256,26	220,27	113,93
1895	4207,38	2866,91	1340,47	1054,42	506,04	380,58	90,9	76,9
1896	4376,98	2839,39	1537,59	1317,31	663,9	331,46	227,8	94,15
1897	4699,55	2997,07	1702,48	1292,73	582,22	451,49	206,17	52,85
1898	5582,69	3571,05	2011,64	1680,8	870,71	527,9	152,59	129,6
1899 (Jubiläumsgabe für Hermannsburg)	9467,94	5483,67	2010,68	2670,58	1402,82	743,92	381,38	142,46
1900	5572,21	3399,66	2172,55	1161,7	504,58	385,41	150,86	120,85
1901	4946,47	3106,46	1840,01	1093,92	544,05	330,81	143,77	75,29
1902	5600,53	3202,68	2397,85	1529,64	895,18	382,76	174,19	77,51
1903	6627,76	4359,48	2268,28	1355,99	726,29	291,93	206,07	131,7
1904	6440,36	4158,56	2281,8	1605,77	983,57	375,12	166,65	80,43
1905 (Außerordentliche Beihilfe)	7292,28	3419,96	2530,31	2001,76	997,48	454,83	278,36	271,09
1906	5668,57	3480,21	2188,36	1688,05	974,51	381,2	211,35	120,99
1907	5067,1	2871,12	2195,98	1206	733,47	272,34	92,4	107,79
1908	6011,71	3785,37	2226,34	1669,83	999,16	347,32	185,99	137,36
1909	5690,38	3143,25	2547,13	1280,79	680,43	274,38	158,02	167,96
1910	6427,57	3813,99	2613,58	1678,3	904,09	394,75	211,81	167,65
1911	5288,01	2649,02	2638,99	1736,03	1058,74	266,03	253,15	158,11
1912	5583,16	2943,16	2640	1797,1	1019,81	361,42	217,99	197,88
1913	5451,91	2665,52	2786,39	1737,56	930,39	309,6	303,45	194,12
1914	5316,77	2682,58	2634,19	2067,49	1337,23	377,65	182,62	169,99
1915	5483,17	2268,61	3169,56	2290,9	1180,54	514,08	330,79	265,49

Versendung von Spenden nach Hermannsburg, Leipzig, die Brüdergemeinde sowie weitere Empfänger

Jahr	Gesamt	Hermannsburg Summe	Hermannsburg Besonders	Hermannsburg Allgemein	Leipzig Summe	Leipzig Besonders	Leipzig Allgemein	Brüdergemeine Summe	Brüdergemeine Besonders	Brüdergemeine Allgemein	Gesamtsumme der Spenden mit besonderer Bestimmung	Summe der Spenden mit Besonderer Bestimmungen ohne HM u. L u. Brüdergemeinde Göttinger Missionsverein gesamt
1890	3996,62	1397,95	137,95	1260	1641,09	381,09	1260	200	0	200	738,14	219,1
1891	3400,01	1579,6	229,6	1350	1360,58	10,58	1350	225	0	225	250,71	10,53
1892	3077,42	1526,28	246,28	1280	1317,14	37,14	1280	234	0	234	283,42	0
1893	3547,17	1563,71	353,71	1210	1331,9	121,9	1210	260	40	220	515,61	40
1894	3897,44	1746,1	261,1	1485	1841,34	356,34	1485	270	0	270	657,44	40
1895	3929,83	1982,88	293,88	1689	1739	50	1689	298	0	298	348,88	5
1896	3967,28	1833,75	229,06	1604,69	1822,45	217,76	1604,69	291,76	0	291,76	466,14	19,32
1897	4443,49	2108,76	349,92	1758,84	1831,54	72,7	1758,84	319,79	0	319,79	606,02	183,4
1898	5222,92	2537,57	613,49	1924,08	2237,73	313,65	1924,08	434,12	0	434,12	940,64	13,5
1899	7246,28	4472,26	546,92	1946,75	2370,61	423,86	1946,75	358,96	0	358,96	1025,23	67,05
1900	5415,28	2650,89	672,69	1978,2	2397,83	419,63	1978,2	359,64	0	359,64	1099,6	7,28
1901	4819,65	2601,4	936,38	1665,02	1859,02	194	1665,02	302,7	0	302,73	1186,88	56,6
1902	5324,26	2662,39	658,79	2003,6	2265,02	261,42	2003,6	364,19	0	364,19	953,95	33,74
1903	6488,9	3200,52	654,98	2545,54	2778,77	233,23	2545,54	462,82	0	462,82	934,59	46,38
1904	6176,39	3093,05	865,85	2227,2	2629,85	402,65	2227,2	404,95	0	404,95	1317,04	48,54
1905	5777,57	2932	803,03	2128,97	2369,47	240,5	2128,97	387,09	0	387,09	1132,54	89,01
1906	5466,3	2491,45	424,88	2066,57	2472,1	405,53	2066,57	375,74	0	375,74	957,41	127
1907	4860	2420,97	641,32	1779,65	1983,16	203,51	1779,65	342,4	0	342,4	958,29	113,46
1908	5750,61	2707,65	696,44	2011,21	2496,98	485,77	2011,21	365,67	0	365,67	1362,52	180,31
1909	5464,15	2682,36	746,9	1935,46	2190,72	255,26	1935,46	351,9	0	351,9	1241,33	239,17
1910	6129,26	2878,26	756,06	2122,2	2432,38	310,18	2122,2	385,86	0	385,86	1398,99	332,75
1911	5065,16	2490,3	693,13	1797,17	2112,67	315,5	1797,17	326,76	0	326,76	1144,5	135,87
1912	5313,18	2526,5	705,3	1821,2	2137,82	316,62	1821,2	331,11	0	331,11	1339,68	317,76
1913	5199,71	2327,19	553,94	1773,25	1906,34	133,09	1773,25	322,41	0	322,41	1330,81	643,78
1914	5052,49	2300,94	705,25	1595,69	1940,66	344,97	1595,69	290,12	0	290,12	1552,99	502,77
1915	5156,28	2609,96	716,59	1893,37	1943,89	50,52	1893,37	344,25	0	344,25	1025,28	258,17

Weitere Spendenempfänger Teil 1														
Jahr	Israel	Stephansstift	Frauenheim in Hildesheim	Missionsgesellschaft Deutsch-Ostafrika	Kols	Blinden-mission	Bodel-schwingh	Judenmission	Seemannsmission	syrische Waisenhaus in Jerusalem	Orient-mission	Mission im Hl. Land	All.-prot. Missionsverein	Basel
1890	11,5			207,6										
1891														
1892														
1893			40											
1894		40												
1895	5													
1896	2,61				16,71									
1897	2		34											
1898	13,5													
1899	16,65					25	25,4							
1900						7,28								
1901		26				24,6		1	5					
1902						31,74								
1903			6			31,3		3,23						
1904						36,27		12,3						
1905	27,16					23,85				13	15			
1906	28,5					21,5						20	6	
1907						56,61		6			0,85			20
1908	18,41			28		20,5				10,5				
1909	7,2					80,95				5			2	
1910	16					94,2							4,55	10
1911						27,4							6,47	
1912						33,35		1,16		3,5			82,77	
1913						198,88				5				
1914						205,77		10		12	5			50
1915						54,5				12	10,71			

	Weitere Spendenempfänger Teil 2												
Jahr	Norddt.-Mission	Mission in Persien	Frauen-mission	Ostasiatischer Missions-verein	Jerusalems-verein	Missionsärzt-liches Institut (Tübingen)	Missionsärzt-licher Verein	Ärztliche Mission in Hermanns-burg	Hermanns-burger Frauen-mission in Indien	Rheinische Mission	Ostafrika-nische Mission in Bethel	Hermanns-burger Mission für Pera Johannes	Armenien
1890													
1891													
1892													
1893													
1894													
1895													
1896													
1897													
1898													
1899													
1900													
1901													
1902													
1903													
1904													
1905													
1906													
1907	20												
1908		3	3	3									
1909					3	74,9							
1910			5			72							
1911						66							
1912	90,31					17,33	12,33	12,34	41,67				
1913	82,54			16		22	16	16	41,7	103,23	60,5	5	13,43
1914	1			54			5	46		50			
1915		1,5		76,96	8	7	30	30	13,5		2		

Direktversandte Spenden

Jahr	Hermannsburg	Leipzig	Deutsch Ostafrika	Ostasien	Ärztliche Mission	Blindenmission	Armenien	Judenmission	Göttinger Kränzchen
1890									
1891									
1892									
1893									
1894									
1895									
1896									
1897									
1898									
1899									
1900									
1901									
1902									
1903									
1904									
1905									
1906									
1907									
1908									
1909									
1910					100				
1911									
1912									
1913									
1914	405,74	225,27	40	16,36	35,68	25			300,36
1915	191	323,41			20	69,43	45	34,6	314,6

Die protestantische Missionsbewegung war von einer ganzen Reihe von Initiativen, Veranstaltungen, Vereinen und Publikationen getragen. Missionsvereine, Nähkränzchen, Missionsstunden, Missionsblätter und nicht zuletzt zahllose Missionsfeste, auf denen häufig ein Missionar über seine Erfahrungen aus dem Missionsgebiet berichtete, trugen dazu bei, die Anliegen der Äußeren Mission bis in die letzten Winkel der ländlichen Gesellschaft hinein bekannt zu machen. Dennoch liegen über diese Seite der Äußeren Mission bisher kaum Forschungsarbeiten vor. Das vorliegende Buch greift dieses Desiderat auf und versucht beispielhaft an der Region um Göttingen in einer Verbindung diskursanalytischer und mikrohistorischer Ansätze zu rekonstruieren, wie sich die Unterstützung der Äußeren Mission genau gestaltete und welche Akteurinnen und Akteure sich für Mission interessierten und wie engagierten. Dabei steht die Frage im Vordergrund, welche Bedeutung diesen Initiativen in einer Verflechtungsgeschichte um 1900 als Transmissionsriemen für die Produktion von Bildern aus dem Außereuropäischen zukam. In der Unterstützung der Äußeren Mission, so soll gezeigt werden, verbanden sich lokale Identitätsdiskurse und religiöse Deutungsangebote, die »das Globale« im Lokalen strukturierten.



ISBN: 978-3-86395-118-4

Universitätsverlag Göttingen